OBRAS COMPLETAS

TOMO VI

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VI
(1941-1946)

Y

BRINDIS Y PRÓLOGOS

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1947
SEGUNDA EDICIÓN: 1952
TERCERA EDICIÓN: 1955
CUARTA EDICIÓN: 1958
QUINTA EDICIÓN: 1961
SEXTA EDICIÓN: 1964

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

HISTORIA COMO SISTEMA
Y
DEL IMPERIO ROMANO
(1 9 4 1)


HISTORIA COMO SISTEMA

Publicado en traducción inglesa en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por Klibansky y editado por la Oxford University Press.

I

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario —quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Solo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede en suma, vivir.

De aquí que el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos en la huma-

nidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son estas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado «repertorio» para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo o una época está, no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen, son a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias por lo que tienen de ideas. Pero es un error definir la creencia como idea. La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje, y aun muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que, además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.

Hecha esta advertencia, puedo retirar la expresión antes usada y decir que las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son solo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, o, lo que es igual, que inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas y secundarias. Esta indicación no puede ser más trivial, pero yo no tengo la culpa de que, aun siendo trivial, sea de la mayor importancia.

Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana.

El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con

jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo.

Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás.

Ahora bien: para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el de comparar este con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado —otra advertencia banal, cuyas consecuencias de alto bordo emergerán súbitamente al cabo de esta meditación.

II

Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más de treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente, por haberse alterado la convicción fundamental.

La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón. ¿En qué consiste esta fe?

Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: «Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que solo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni oculta que no se la pueda descubrir* (1).»

Estas palabras son el canto del gallo del racionalismo, la emoción

(1) *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, t. VI, pág. 19.

de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos. El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo. Basta con que no se azore ante la complejidad de los problemas, con que no se deje obnubilar la mente por las pasiones: si usa con serenidad y dueño de sí el aparato de su intelecto, sobre todo si lo usa con buen orden, hallará que su facultad de pensar es *ratio*, razón, y que en la razón posee el hombre el poder como mágico de poner claridad en todo, de convertir en cristal lo más opaco, penetrándolo con el análisis y haciéndolo así patente. El mundo de la realidad y el mundo del pensamiento son —según esto— dos cosmos que se corresponden; cada uno de ellos compacto y continuo, en que nada queda abrupto, aislado e inasequible, sino que de cualquiera de sus puntos podemos, sin intermisión y sin brinco, pasar a todos los demás y contemplar su conjunto. Puede, pues, el hombre con su razón hundirse tranquilamente en los fondos abisales del Universo, seguro de extraer al problema más remoto y al más hermético enigma la esencia de su verdad, como el buzo de Coromandel se sumerge en las profundidades del océano para reaparecer a poco trayendo entre los dientes la perla inestimable.

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es esta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna. Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen

en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama «la presencia de Dios». También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente «contamos con ello».) Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo (1).

Durante la Edad Media había este vivido de la revelación. Sin ella y atendido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente todopoderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere —no puedo ahora entrar en el asunto— hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hom-

---

(1) En la segunda mitad del capítulo II de su libro *On liberty*, hace uso muy oportuno Stuart Mill de esta misma distinción y empleando los mismo términos «creencias vivas» y «creencias muertas, inertes».

bre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

III

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías —diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente —en una tradición de casi dos siglos— vive el europeo. Puede decirse que hasta hace veinte años el estado de esa creencia no se había modificado en su figura general, pero que de hace veinte años a la fecha presente ha sufrido un cambio gravísimo. Innumerables hechos sobremanera notorios y que fuera deprimente enunciar una vez más, lo muestran.

No será necesario advertir que al hablar de la fe tradicional en la razón y de su actual modificación no me refiero a lo que acontece en este o el otro individuo como tal. Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo

en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe.

La fe en la ciencia a que me refiero no era solo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de estos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a esta quilate alguno de realidad. Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar «dogma social» al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para poder continuar nuestra meditación.

Si, pertrechados con estos conceptos instrumentales, comparamos la situación en que hacia 1910 los europeos se encontraban y la de ahora, la advertencia del cambio, de la mutación sobrevenida, debería causarnos un saludable pavor. Han bastado no más de veinte años —es decir, solo un trozo de la vida de un hombre, que es ya de suyo tan breve— para trastrocar las cosas hasta tal punto de que mientras entonces, en cualquier parte de Europa, podía recurrirse a la fe en la ciencia y en los derechos de la ciencia como máximo valor humano, y esta instancia funcionaba automáticamente y, dócil a su imperativo, reaccionaba eficaz, enérgico y súbito el cuerpo social, hoy hay ya naciones donde ese recurso provocaría solo sonrisas, naciones que hace unos años eran precisamente consideradas como las grandes maestras de la ciencia, y no creo que haya ninguna donde, a la fecha en que hablo, el cuerpo social se estremeciese ante la apelación.

IV

La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar —porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándolo. ¿Qué es lo que ha pasado para que tal situación se produzca? La ciencia sabe hoy muchas cosas con fabulosa precisión sobre lo que está aconteciendo en remotísimas estrellas y galaxias. La ciencia, con razón, está orgullosa de ello, y por ello, aunque con menos razón, en sus reuniones académicas hace la rueda con su cola de pavo real. Pero entre tanto ha ocurrido que esa misma ciencia ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad. No porque este hecho no haya acontecido en Sirio, sino en la Tierra, deja de tener alguna importancia —¡pienso! La ciencia no puede ser solo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien: ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah! pues nada. La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto. ¿No se advierte la enormidad del caso? ¿No es esto vergonzoso? Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigorosamente, solo la ciencia físico-matemática y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista.

La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza. En este orden y recinto, lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las

esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda. No niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia. En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio ente la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.

Se encuentra, por tanto, el hombre ante la razón física en una situación de ánimo parecida a la que Leibniz nos describe de Cristina de Suecia cuando, después de abdicar, hizo acuñar una moneda con la efigie de una corona y puso en el exergo estas palabras: *Non mi bisogna e non mi basta.*

A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo «el terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que comencé a escribir, he combatido lo que denominé el *utopismo* científico. Abrase, por ejemplo, *El tema de nuestro tiempo*, en el capítulo titulado «El sentido histórico de la teoría de Einstein», compuesto hacia 1921 (1). Allí se dice: «No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones.» Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia Loeb

---

(1) [Véase página 141 del tomo III de estas *Obras completas*.]

agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, comenten la misma falta. «De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre.» ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatible con los métodos. ¡Como si fuesen aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia hace él una virtud y una táctica eficaz.

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo (el movimiento continuo no se puede medir, y ante una realidad inmensurable la física es imposible), yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. El señor Loeb, y con él toda su generación, a cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la

moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad, dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo. El vicio se engendra tan en la raíz de esta actitud, que se encuentra ya en la «moral provisional» de Descartes. De aquí que al primer empellón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización: ciencia, economía, moral, política, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante.

Lo único en que creía era en la razón física, y esta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. Y estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío.

Y, sin embargo, basta un poco de serenidad para que el pie vuelva a sentir la deliciosa sensación de tocar lo duro, lo sólido de la madre tierra, un elemento capaz de sostener al hombre. Como siempre ha acaecido, es preciso y bastante, en vez de azorarse y perder la cabeza, convertir en punto de apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo. La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.

V

La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no solo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada. Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada

nuevo y distinto. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo —que es una cosa— y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla.

Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron con su ciencia física poder aclarar el destino humano. Descartes mismo escribió ya un *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Yo comprendo que oír esto ponga los pelos de punta a cualquier físico, ya que significa, con otras palabras, declarar de raíz a la física incompetente para hablar del hombre. Pero que no se hagan ilusiones con más o menos claridad de conciencia, sospechando o no que hay otro modo de conocimiento, otra razón capaz de hablar sobre el hombre

—la convicción de esa incompetencia es hoy un hecho de primera magnitud en el horizonte europeo. Podrán los físicos sentir ante él enojo o dolor —aunque ambos sean en este caso un poco pueriles—, pero esa convicción es el precipitado histórico de trescientos años de fracaso.

La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar el cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego, ¿quién sabe si, mañana, franca hostilidad?

VI

Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu —*Geiteswissenchaften*— no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como la habían logrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré.

Geist? Wer ist denn der Bursche? (1) —pregunta Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la natura-

(1) *¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?*

leza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquel quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu.

Pero el caso es que al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos. Es más: quedó reservado al pensamiento de esta época permitirse las más escandalosas e irresponsables utopías. Se comprende muy bien el malhumor y la insolencia de Schopenhauer. La *Filosofía de la Historia*, de Hegel, y la *Ley de los tres estados*, de Comte, son, sin duda, dos obras geniales. Pero bajo esta calificación de «genio», lo único que hacemos claramente es dirigir un aplauso a la magnífica destreza de un hombre como tal destreza, a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta. Mas si estudiamos esas obras —principalmente la de Hegel— desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y como síntoma de un clima moral, pronto advertimos que hubieran sido imposibles, *ceteris paribus*, en ninguna época normal de pensamiento, en ningún tiempo de continencia, mesura y patético respeto a la misión del intelecto.

Me atrevo a decir esto solo como extrínseca señal de que la interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida. Porque no es lícito en este contexto seguir empleando la palabra «espíritu» en un vago sentido, sino que conviene referirla al ciclo de significaciones precisas que ha tenido en la filosofía de los dos últimos siglos.

Y si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda el enemigo. Veían solo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la espacialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos —la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.— para estar fuera del naturalismo. En defi-

nitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa*. Pero ¿consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* —*Natura sive Deus*— piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir —la *pensée*, el *Geist*— la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto?*

En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de natura, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adapta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos —en suma, la ley (1).

No es posible hacer aquí la historia del concepto de naturaleza y sería ineficaz hacer su resumen. Para ahorrar palabras, me limito a una alusión: ¿no es sorprendente que, con perfecta continuidad,

(1) Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, II, 433.

el término de naturaleza haya pasado de significar lo que significaba para Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? ¿No es enorme la distancia entre ambos significados? Esa distancia —nótese— implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien: ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza?

En pocos temas se ve con tanta claridad como en este hasta qué punto el hombre europeo es un heredero del hombre griego. Pero una herencia no es solo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena. Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico.

El pensamiento griego se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo —simple o compuesto— fue solo oposición. Este destino griego sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia (1) fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya* es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (= ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran «movimiento», comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución *juste milieu*. Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamó «naturaleza» de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser como son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis*, φύσις, era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad, de *usía*, οὐσία. La idea del tiempo, intercalándose entre la οὐσία invariable y los estados diversos de

(1) Frente al término *existencia* uso el de *consistencia*. El algo que existe *tiene* una consistencia, es decir, *consiste* en esto o lo otro.

la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña —en su ἀρχή— la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la indentidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo *ser*.

El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada «invariabilidad», ser fijo, estático... eleático (1).

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. No vamos ahora a indagar el origen de eso que llamo sublime «arbitrariedad», aunque el tema es terriblemente atractivo. La palabra es concepto expreso, y el concepto es una realidad entre las realidades que tiene la peculiaridad de consistir en identidad, diríamos de estar hecho de identidad. Al hablar sobre la realidad —*ontología*— nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que «manipulamos» la realidad.

Se comprende perfectamente que la filosofía, en su primer estadio, no poseyese agilidad bastante para distinguir, mientras pensaba sobre lo real, qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y anejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su δεύτερος πλοῦς, su «segunda navegación», su segundo aprendizaje. El cual estriba en advertir que, si es posible un conocimiento de la auténtica realidad —αὐτὸ τὸ ὄν— (y solo el filósofo pretende serlo), tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para

(1) No entremos en la cuestión de si esto se compagina con el relativismo de Comte. Sobre el asunto espero declararme en un próximo estudio acerca de *Comte desconocido*.

dejar solo en su desnudez la intuición de lo real. La cosa es tremebunda y paradójica, pero no tiene remedio. En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto, ha llegado un momento en que necesita este liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene *sus* formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma: tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serles fieles.

El eleatismo fue la intelectualización radical del ser, y ella constituye el círculo mágico a que antes me refería y que es urgente trascender. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de las cosas, de las *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (= proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos). Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento (1). Ya el objeto matemático presenta simas de ilogismo tan tremendas como el «laberinto de las dificultades de lo continuo» y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el *principium tertii exclusi*. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de in-identificación de los elementos atómicos.

No será necesario declarar que este artículo no es un tratado, sino, todo lo contrario, una serie de tesis que presento indefensa al *fair play* meditativo de los lectores. Creo, sin embargo, que ahora cobrará algún sentido mi enigmática afirmación antecedente, según la cual, el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene

(1) Véase «La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología», *Revista de Occidente*, febrero 1928. Ensayo incluido en «Goethe desde dentro». *Revista de Occidente*, Madrid, 1932. [Véase página 521 del tomo IV de estas *Obras completas*.]

una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse —Leibniz— superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dynamis* (1). ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempren una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser substante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto*, *conceptos*. La *proto*cosa, la *Urding*, es el intelecto. Él identi-fica, cosi-fica —*ver-dinglicht*— todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades.

Cuando Heine, sin duda al salir de una lección de Hegel, preguntaba a su cochero: «¿Qué son las ideas?» este respondía: «¿Las ideas?... Las ideas son las cosas que se le meten a uno en la cabeza.» Pero el caso es que podemos más formalmente decir que las cosas son las ideas que se nos salen fuera de la cabeza y son tomadas por nosotros como realidades.

La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer esta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto —este es el error de todo idealismo o «espiritualismo»—, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de esta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que

(1) Solo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica.

encuentra frente a sí en su vida. A esta, pues, como realidad radical —que incluye y preforma todas las demás—, somos referidos.

Ahora sí que nos encontramos frente a ella liberados del naturalismo, porque hemos aprendido a inmunizarnos del intelectualismo y sus calendas griegas. Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta.* Se trata de pensarla, urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos solo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional.

Claro es que este artículo no pretende desarrollar esa empresa y se limita a insinuar lo más imprescindible para que su título —*Historia como sistema*— cobre un sentido preciso.

VII

Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que —rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos— al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que

hacérsela, cada cual la suya (1). La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. Cuando el médico, sorprendido de que Fontenelle cumpliese en plena salud sus cien años, le preguntaba qué sentía, el centenario respondió: *Rien, rien du tout... Seulement une certaine difficulté d'être*. Debemos generalizar y decir que la vida, no solo a los cien años, sino siempre, consiste en *difficulté d'être*. Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita.

En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y, por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional solo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* solo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *sí mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.

Pero el hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente solo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino. Si el lector ha resuelto ahora seguir leyéndome en el próximo instante será, en última instancia, porque hacer eso es lo que mejor concuerda con el programa general que para su vida ha adoptado, por tanto, con el hombre determinado que ha resuelto ser. Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido

(1) Bergson, el menos eleático de los pensadores y a quien en tantos puntos tenemos hoy que dar la razón, emplea constantemente la expresión *l'être en se faisant*. Mas si se compara su sentido con el que mi texto da a esas mismas palabras, se advierte la diferencia radical. En Bergson, el término *se faisant* no es sino un sinónimo de *devenir*. En mi texto, el *hacerse* no es solo *devenir*, sino además el modo cómo *deviene* la realidad humana, que es efectivo y literal «hacerse», digamos «fabricarse».

entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él (1).

Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia (2). Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario (3).

2.º Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera». Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí —desde el «salvaje» paleolítico hasta el joven *surrealista* de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas —ya veremos por qué límites. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica

(1) Véase, del autor, «Goethe desde dentro», *Revista de Occidente*, Madrid, 1932. [Véase página 381 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

(2) Véase, del autor, *Meditaciones del Quijote*, 1914. Ya en este viejo libro mío se sugiere que *yo* no soy más que un ingrediente de esa realidad radical «mi vida», cuyo otro ingrediente es la circunstancia. [Véase página 309 del tomo I de estas *Obras Completas*.]

(3) Recuérdese que los estoicos hablaban de una «imaginación de sí mismo».

han salido madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré. Y, estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini.

Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su *naturaleza*, no ha experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, si ha acontecido el cambio «sustancial» de la realidad «vida humana» que supone pasar el hombre de creer que tiene que existir en un mundo compuesto solo de voluntades arbitrarias a creer que tiene que existir en un mundo donde hay «naturaleza», consistencias invariables, identidad, etc. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es «sustancial».

Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo —en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no solo físicamente móvil—, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Lo cual no es cosa tan tremebunda como a primera vista parece. Yo no puedo ahora rozar siquiera la cuestión. Solo, para no dejar la mente del lector flotando desorientada en el vacío, me permito recordarle que el pensamiento tiene mucha más capacidad de evitarse a sí mismo que se suele suponer. Es constitutivamente generoso: es el gran altruista. Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «este». Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus*, porque según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios,

su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión.

Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto «vida» en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no solo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual.

Permítaseme, en gracia de la brevedad, que interrumpa aquí estas consideraciones y renuncie a salir al paso de las más obvias dificultades (1).

VIII

Lindoro, un antiguo *homme à femmes*, me hace esta confianza: «Ayer he conocido a Hermione: es una mujer encantadora. Ha estado conmigo deferente, insinuante. Se me ocurre hacerle el amor e intentar ser correspondido. Pero ¿es que mi auténtico ser, eso que llamo *yo*, puede consistir en "ser el amante de Hermione"? Apenas, en la anticipación que es el imaginar, me represento con alguna precisión mi amor con Hermione, rechazo enérgicamente tal proyecto de ser. ¿Por qué? No encuentro reparo alguno que poner a Hermione, pero es... que tengo cincuenta años, y a los cincuenta años, aunque el cuerpo se conserve tan elástico como a los treinta y los resortes psíquicos funciones con el mismo vigor, no puedo ya ser amante de Hermione. Pero ¿por qué? ¡Ahí está! Porque, como tengo bastantes años, he tenido tiempo de ser antes el amante de Cidalisa y el amante de Arsinoe y el amante de Glukeia, y ya

(1) Por ejemplo, si dos vidas cuyos atributos fuesen los mismos y, por tanto, indiscernibles, no serían la *misma* vida. La idea de la vida obliga, en efecto, a invertir el principio leibniziano y a hablar de «discernibilidad de los idénticos». O bien, cómo si la vida es única es, a la vez, múltiple, puesto que se puede hablar de las vidas de los otros, etc., etc. Todas estas dificultades se engendran en los viejos hábitos intelectualistas. La más interesante y fértil consiste en preguntarse cómo es que «definimos» la vida mediante caracteres generales diciendo que es en todos sus posibles casos esto y esto y esto.

sé lo que es "ser amante", conozco sus excelencias, pero conozco también sus límites. En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama "amar a una mujer" y, francamente, me basta. De donde resulta que la "causa" de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiera hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione.»

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.

El hombre europeo ha sido «demócrata», «liberal», «absolutista», «feudal», pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigorosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la «forma de haberlo sido». Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que ante las dificultades de la vida política actual se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero «haber sido algo» es la fuerza que más automáticamente impide serlo.

Si Lindoro no hace el amor a Hermione, por tanto, si la realidad de su vida es ahora la que es, la que va a ser, se debe a lo que vulgarmente se llama «experiencia de la vida». Es esta un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina negativamente mi vida en lo que esta tiene de realidad, en su ser. De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida. Y los cincuenta años significan una realidad absoluta, no porque el cuerpo flaquea o la psique se afloja, cosa que a veces no acontece, sino porque a esa edad se ha acumulado más pasado viviente, se ha sido más cosas y se «tiene más experiencia». De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.

Pero la experiencia de la vida no se compone solo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad consiste primariamente en un

repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer. Ahora bien: para que una forma de vida —una opinión, una conducta— se convierta en uso, en vigencia social, es preciso «que pase tiempo» y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso *tarda* en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso —de una nueva «opinión pública» o «creencia colectiva», de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno—, la determinación de lo que la sociedad en cada momento *va a ser*, depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal. En la crisis política actual, las sociedades de Occidente se encuentran con que no pueden ser, sin más ni más, «liberales», «demócratas», «monárquicas», «feudales», ni... «faraónicas», precisamente porque ya lo han sido, por sí o por saber cómo lo fueron otras. En la «opinión pública política» actual, en ese uso hoy vigente, sigue actuando una porción enorme de pasado, y, por tanto, es todo eso en la forma de haberlo sido (1).

Tome el lector, sencillamente, nota de lo que le pasa cuando, ante los grandes problemas políticos actuales, quiere adoptar una actitud. Primero se pone de pie en su mente una cierta figura de posible gobernación; por ejemplo: el autoritarismo. Ve en él, con razón, el medio de dominar algunas dificultades de la situación política. Mas si esa solución es la primera o una de las primeras que se le han ocurrido, no es por casualidad. Es tan obvia precisamente porque ya estaba ahí, porque el lector no ha tenido que inventarla por sí. Y estaba ahí no solo como proyecto, sino como experiencia hecha. El lector sabe, por haber asistido a ello o por referencias, que ha habido monarquías absolutas, cesarismo, dictaduras unipersona-

(1) Es ya sobrada mi audacia y, consiguientemente, mi riesgo al haber atacado a la carrera, como solían los guerreros medas, los temas más pavorosos de la ontología general. Permítaseme que al llegar a este punto, en que fuera necesario, para ser un poco claro, fijar bien la diferencia entre la llamada «vida colectiva o social» y la vida personal, renuncie radicalmente a hacerlo. Si el lector siente alguna curiosidad por mis ideas sobre el asunto, como, en general, por el desarrollo de todo lo antecedente, puede hallarlo expuesto con algún decoro en dos libros próximos a publicarse. En el primero, bajo el título *El hombre y la gente*, hago el intento leal de una sociología donde no se eludan, como ha acontecido hasta aquí, los problemas verdaderamente radicales. El segundo —*Sobre la razón viviente*— es el ensayo de una *prima philosophia*.

les o colectivas. Y sabe también que todos esos autoritarismos, si bien resuelven algunas dificultades, no resuelven todas; antes bien, traen consigo nuevas dificultades. Esto hace que el lector rechace esa solución y ensaye mentalmente otra en la cual se eviten los inconvenientes del autoritarismo. Pero con esta le acontece lo propio, y así sucesivamente hasta que agota todas las figuras de gobernación que son obvias porque ya estaban ahí, porque ya sabía de ellas, porque habían sido experimentadas. Al cabo de este movimiento intelectual al través de las formas de gobierno, se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, solo podría aceptar una... nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesita inventarla, inventar un nuevo ser del Estado —aunque sea solo un *nuevo* autoritarismo o un *nuevo* liberalismo—, o buscar en su derredor alguien que la haya inventado o sea capaz de inventarla. He aquí, pues, cómo en nuestra actitud política actual, en nuestro ser político, pervive todo el pasado humano que nos es conocido. Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma: porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre *esta*, la de este instante presente o actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es —y no solo «ha sido»—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en «ser lo que no se ha sido», en un ser no-eleático. Y como el término «ser» está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*.

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión, que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente contar, narrar que *antes* fui el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle:* le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no solo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la pri-

mera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estudios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica (1).

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico «ser» del hombre —tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, solo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos; solo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín (2). Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho.

Es sobremanera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo, y nada concreto es en él estable. ¡Como si el ser estable —la piedra, por ejemplo—, fuese preferible al mutante! La mutación «sustancial» es la condición de que una

(1) Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*.

(2) *De Genesi ad literam*, VI, 13, 24; *Patrología latina*, t. 24.

entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso. Ahora bien: del hombre es preciso decir, no solo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa. El error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto solo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta. Ésta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana, y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor. Pero el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar *a priori*, con plena evidencia y con seguridad incomparable a la que ha llevado a suponer la improgresividad de la naturaleza, es decir, la «invariabilidad de sus leyes» (1). El mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre nos hace patente su consistencia progresiva. El europeo actual no es solamente distinto de lo que era hace cincuenta años, sino que su ser de ahora incluye el de hace medio siglo. El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente *porque* hace cincuenta años creía a fondo en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede definirse con suficiente rigor, y entonces se vería que era tal *porque* hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así sucesivamente hasta 1700, aproximadamente, fecha en que se constituye como «creencia colectiva», como «vigencia social», la fe en la razón. (Antes de esa fecha, la fe en la razón es una creencia individual o de pequeños grupos particulares que viven sumergidos en sociedades donde la fe en Dios, ya más o menos inercial, sigue vigente.) En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos, pues, inclusa toda esa vida antecedente. Somos, pues, todas esas figuras de fe en la razón, y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que el hombre de 1700 y somos más.

No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Solo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla la conserve y aproveche; que se apoye en ella, que se suba sobre sus hombros, como una tem-

(1) Remito al lector a las últimas palabras de la nota final del capítulo anterior. [Página 36.]

peratura más alta va a caballo sobre las otras más bajas. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad. Pero este aumento del ser, referido solo al individuo, podría interpretarse naturalísticamente como mero desarrollo o *enodatio* de una disposición inicial. Indemostrada como está la tesis evolucionista, cualquiera que sea su probabilidad, cabe decir que el tigre de hoy no es ni más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Éste no empieza para él como en el tigre, que tiene siempre que empezar de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc.

Tiene, pues, su virtud y su gracia ontológica la condición mudadiza, y da ganas de recordar las palabras de Galileo: *I detrattori della corruptibilità meriterebber d'esser cangiati in statue.*

Tome el lector su vida, en un esfuerzo de reflexión, y mírela a trasluz como se mira un vaso de agua para ver sus infusorios. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que es él así porque, en definitiva, es así la sociedad —«el hombre colectivo»— donde vive y, a su vez, el modo de ser de esta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue —creyó, sintió, prefirió— antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano. Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es este hombre «racionalista» europeo si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*. Cualquier término histórico, para ser preciso, nece-

sita ser fijado en función de toda la historia, ni más ni menos que en la *Lógica* de Hegel cada concepto vale solo por el hueco que le dejan los demás (1).

La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay *actio in distans*. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida.

---

(1) Lo que quiero decir con la superlativa abreviatura que las últimas líneas representan quedará un poco claro sin más que un sencillo ejemplo. En un libro excelente de Paul Hazard, publicado no hace muchos meses, *La crise de la consciencia européenne*, 1680-1715, comienza el tercer capítulo de este modo: «L'Europe semblait être achevée. Chacun de ses peuples avait des caractères si bien connus, et si décidémente marqués, qu'il suffisait de prononcer son nom pour que surgît une série d'adjectifs qui lui appartenaient en propre, comme on dit que la neige est blanche et le soleil brûlant.»

Esto significa que hacia 1700 uno de los ingredientes activos en la vida humana de Occidente era la convicción que los pueblos europeos tenían de conocerse mutuamente. Admitamos los hechos a que el autor se refiere y cuyo enunciado coletivo es esa proposición. ¿Basta esto para que esa proposición sea verdadera? Porque es el caso que exactamente la misma proposición podía valer para la vida europea actual. Sin embargo, ¿quién duda de que el mutuo conocimiento que hoy creen tener los pueblos europeos unos de otros es muy distinto del de hace dos siglos? Y, entiéndase bien, distinto no solo ni principalmente por su contenido, sino por la seguridad, plenitud, presencia cotidiana y sentido general que en nosotros tiene. Pero esto quiere decir que como elemento actuante en nuestra vida, por tanto, su realidad, es muy diferente de la realidad de hace dos siglos. Por tanto, aquella proposición, el concepto que sus términos expresan, son inadecuados porque son equívocos. Si valen para nuestro tiempo, no valen para 1700. Y si valen para ambos, valdrán lo mismo para 1500, porque es incuestionable que también entonces las naciones de Europa creían conocerse. Ahora bien: en la medida en que un concepto vale para tiempos humanos diferentes es abstracto. Mas lo que las expresiones de Hazard pretenden concebir es de un orden muy concreto y escapa entre las mallas abstractas de aquella proposición. Si hubiera sido esta pensada teniendo en cuenta la realidad de 1500 y la de 1900, por ejemplo, es evidente que nos aclararía mucho más lo que efectivamente pasaba en 1700. En historia intervienen —y tendrán que intervenir más cuando se constituya resueltamente en razón histórica— conceptos abstractos que valen para épocas enteras y aun para todo el pasado humano. Pero se trata de conceptos cuyo objeto es también un momento

IX

El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea esta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella.

La razón fue, en su hora, una revelación. La astronomía anterior a Kepler y Galileo era un mero juego de ideas, y cuando se *creía* en uno de los varios sistemas usados y en tal o cual modificación de esos sistemas, se trataba siempre de una pseudo-creencia. Se creía en una u otra teoría como tal teoría. Su contenido no era la realidad, sino solo una «salvación de las apariencias». La adhesión que un cierto razonamiento o combinación de ideas provoca en nosotros no va más allá de ellas. Suscitada por las ideas como tales, termina en estas. Se cree que aquellas ideas son, *dentro del juego y orbe de las ideas*, las mejor elaboradas, las más fuertes, las sutiles, pero no por eso se experimenta la impresión arrolladora de que en esas ideas aflora la realidad misma; por tanto, que esas ideas no son «ideas», sino poros que se abren en nosotros, por los cuales nos penetra algo ultramental, algo trascendente que, sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano.

Las ideas, pues, representan dos papeles muy distintos en la vida humana: unas veces son *meras ideas*. El hombre se da cuenta

---

abstracto de la realidad y del mismo grado de abstracción que ellos. Claro es que en la medida en que son abstractos son formales, y, por sí, no piensan algo real, sino que reclaman una concreción. Al decir, pues, que valen para tiempos diferentes entiéndase que valen al modo de formas que hay que llenar; valen instrumentalmente, pero no describen «fuerzas históricas» Es algo análogo a lo que acontece con los conceptos geométricos, que valen para los fenómenos físicos, pero no los explican, porque no representan fuerzas.

La necesidad de pensar sistemáticamente en historia obliga a muchas cosas, y una de ellas es que necesitará aumentar en gran medida el número de sus conceptos y de sus términos. Pero los naturalistas no podrán llevar esto a mal si recuerdan que ellos poseen hoy varios millones de conceptos y de términos para describir las especies vegetales y animales.

de que, a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, estos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación —es una invención. Pero otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda —y esto es la revelación (1).

Desde hace más de un siglo usamos el vocablo «razón», dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo opuesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto trascendente. La razón era, pues, una fe. Por eso, y solo por eso —no por otros atributos y gracias peculiares—, pudo combatir con la fe religiosa hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era solo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista —al menos yo no la conozco— una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese —y es bien fácil de hacer—, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de esta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón; en el verdadero y

---

(1) Véase *Ideas y Creencias*, 2.ª edición, *Revista de Occidente*, Madrid, 1943. [Véase página 377 del tomo V de estas *Obras Completas*.]

rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo (1).

De aquí que sea preciso, en la situación actual de la humanidad, dejar atrás como fauna arcaica, los llamados «intelectuales» y orientarse de nuevo hacia los hombres de la razón, de la revelación.

El hombre necesita una nueva revelación. Porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Ésta es el único verdadero pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal. Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad, distinta de

---

(1) No se olvide que, para Descartes, verdad es aquel carácter específico del pensamiento en virtud del cual este trasciende de sí mismo y nos descubre el ser, nos pone en contacto con lo que no es él. El criterio que nos permite distinguir cuando, en efecto, el pensamiento trasciende es inmanente al pensamiento, puesto que no tenemos otro medio que él de salir al ser. Pero no se confunda la inmanencia del criterio con la del carácter «verdad»: este no es inmanente, sino que es la trascendencia misma. *La vérité étant une même chose avec l'être...*

El idealismo contemporáneo es subjetivismo —sostiene que no hay realidad trascendente al pensamiento: que la única realidad o ser es el pensamiento mismo —«ser» una cosa es pensarla como siendo—; por tanto que el ser es inmanente al pensamiento, puesto que es el pensamiento.

Esto quita, en efecto, su sentido primario, ingenuo y sincero al concepto de realidad como trascendencia. Toda realidad es solo realidad pensada y nada más. En cambio, da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado; un valor que antes no tenía. Antes, cuando se advertía que algo era solo un pensamiento, se entendía que no tenía realidad ninguna; era *ens rationis* —el pseudo-ente.

Así, el matemático actual considera como verdadero un teorema cuando cree haber logrado demostrar que las ideas integrantes de él, como ideas y solo en cuanto tales, cumplen ciertos requisitos. Es decir, que considera su matemática como efectivo conocimiento, aunque no valga, y desentendiéndose de si vale o no, para una realidad extraideal. Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario e intrarreal.

Ahora bien: los griegos, los pensadores medievales y Descartes mismo llamarían a una tal matemática poesía —ya que poesía es un pensar entes imaginarios. No le llamarían «conocimiento».

sus ideas, que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fastasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser.

Ahora bien: la razón física, por su propia evolución, por sus cambios y vicisitudes, ha llegado a un punto en que se reconoce a sí misma como mero intelecto, si bien como la forma superior de éste; hoy entrevemos que la física es combinación mental nada más. Los mismos físicos han descubierto el carácter meramente «simbólico», es decir, casero, inmanente, intrahumano, de su saber. Podrían producirse en la ciencia natural estas o las otras razones; podrá a la física de Einstein suceder otra; a la teoría de los quanta otras teorías; a la idea de la estructura electrónica de la materia, otras teorías; nadie espera que esas modificaciones y progresos brinquen nunca más allá de un horizonte simbólico. La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad, sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de fe en la física

---

A comienzos de siglo se solía interpretar arbitrariamente a Descartes, olvidando esto y haciendo de él un idealista. Descartes, en efecto, prepara el idealismo, pero él no lo es aún. Lo que ha dado lugar a esta interpretación errónea es que, de puro no ser idealista, no se le ocurre tomar las cautelas frente a esta y, por lo tanto, frente a aquella mala inteligencia.

Conste, pues, siempre que Descartes habla de la «verdad» y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo, esto es, un pensar que pone en realidad transpensada, realidad más allá de sí mismo. Por matemática entiende una ciencia de realidades, no de *entia rationis*, y lo mismo por lógica.

De aquí que no le baste, como a Leibniz, que tiene ya medio cuerpo francamente en el idealismo, partir de una realidad formal, esto es, entre ideas como tales, sino que necesita precisamente una verdad primera en que la verdad formal o entre ideas sea, a la vez, verdad real o valedera para cosas, en suma, que garantice la trascendencia del pensamiento.

Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación. Véase Hamelin: *Le système de Descartes*, página 233.

se reduce a fe en sus utilizaciones. Lo que tiene de real —de no mera idea— es solo lo que tiene de útil (1). Por eso se ha perdido miedo a la física, y con el miedo, respeto, y con el respeto, entusiasmo.

Pero, entonces, ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita?

Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también —en la forma descrita— la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos construidos por el intelecto. Nos encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida» y no de la *cogitatio*.

El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... *la* realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica.

Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el forma-

---

(1) No es extravagante asemejar lo que hoy es la física para el hombre a lo que era para los antiguos la *adivinatio artificiosa* de que habla Posidonio, según Cicerón, en el primer libro *De divinatione*.

lismo de su lógica, ó Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado*, *constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.

Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional.

La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, rigoroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigorosa, más exigente que esta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el *Fedón*, nos refiere su educación intelectual, y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos» —los instintos y las facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.

En 1844 escribía Auguste Comte (*Discours sur l'esprit positif*, Ed. Schleicher, 73): «On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir».

DEL IMPERIO ROMANO

Artículos publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, durante el verano de 1940.

INTRODUCCIÓN

CONCORDIA

La *Historia social y económica del Imperio romano*, de Rostovtzeff, se publicó, en inglés, el año 1926. El autor, ruso de nación, había sido profesor en la Universidad de Petersburgo hasta 1918. En esta fecha huyó a Inglaterra, donde pasó dos años, y desde 1920 enseña Historia antigua y Arqueología en los Estados Unidos, primero en Wisconsin, luego en Yale. La aparición de su obra produjo insólitos estremecimientos en los mínimos universos habitados por los curiosos de la ciencia histórica. La causa de ello era esta: Existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el Imperio, seguía siendo poco más que una leyenda. Y, sin embargo, es la época del pasado mediterráneo que más nos importa. Durante ella entra en la escena histórica lo que luego va a ser Europa; durante ella se latiniza el Occidente y para siempre recibe moldes radicales del sentir y del pensar. La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa, y no solo un precedente como la historia de la República o la historia de Grecia. Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrontarse con la gigantesca mole de hechos que esa época amontona y someterla a una primera construcción. La masa ininteligible de datos se organiza como un esbozo de anatomía, se configura y empieza a decirnos algo. Eso que nos dice no colma, ni mucho menos, nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la compren-

sión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera, sus colosales entrañas. De aquí los susodichos estremecimientos.

Pero más allá de la emoción que esta obra ha despertado en los hombres de ciencia —los pobres entes fantasmáticos que son, por ahora, los hombres de las ciencias humanas—, resulta ser este libro de una actualidad pavorosa, siempre que no se intente reducir la actualidad a su superficie. Ni es, claro está, casual que este remoto antaño venga a conmovernos hogaño. No se trata de que un libro engendrado por la pura curiosidad del autor haya coincidido, en virtud del azar, con lo que en estos años pasa en el mundo. Los buenos libros no son casuales. La relación es la inversa. Mommsen, que era una especie de Hércules historiador, se detuvo en el umbral del Imperio porque el horizonte de sus experiencias individuales y las de su época en materia política se detenían allí. El siglo XIX solo podía entender la Roma republicana, la Roma ascendente, con fe intacta en los dioses y en sí misma, que vivía de «concordia profunda» y de lo que sentía como *libertas*.

Pero la forma de vida que se ha llamado Imperio romano sobrevino, precisamente, porque esas dos cosas —«concordia», *libertas*—, dos cosas etéreas y, a la vez, las más sustanciales, se habían volatilizado. Ambos términos son de Cicerón, y con ellos expresaba la desazón radical de su alma ante el aspecto que en derredor suyo la existencia tomaba. Ahora bien: ese aspecto coincide en alguno de sus rasgos esenciales con el que ha ido adquiriendo la vida occidental desde hace treinta años. Un nuevo paisaje histórico, totalmente distinto del que ha servido hasta ahora de fondo a la vida adulta de Europa, aparecía a la vista. Y a la luz de ese nuevo presente, la oscuridad de los viejos siglos imperiales se aclaraba de súbito patéticamente, se plasmaba con fisonomía perceptible ante los ojos del historiador. No se trata, pues, de que la actualidad haya venido a coincidir con su libro, sino al revés: la actualidad lo ha inspirado.

¡Concordia! ¡Libertas! ... No he visto que se haya esclarecido nunca el sentido *auténtico* que estos dos vocablos tenían para Cicerón, quiero decir el sentido que él vivía en ellos al escribirlos y pronunciarlos. Por lo mismo, intentar una exégesis de ambos términos fuera acaso la introducción más oportuna al presente ensayo.

Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelarnos lo que una palabra significa. Ya es mucho que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es susceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quien se dice, y cuando y donde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es solo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él. El ejemplo más claro, por ser a la vez exacto y caricaturesco, es este dado por algunos lingüistas: ¡Imagínese la cantidad de cosas que puede significar el vocablo «negra»! Son tantas que no nos dice nada: ante ella, la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable, pues ni siquiera obliga a que pensemos en un color, ya que, a veces, hablamos de «nuestra negra suerte». Y, sin embargo, basta que el cliente de un «bar» grite «Negra» para que el camarero acuda solícito trayendo el vaso espumante de oscura cerveza. Todo lo que la palabra «negra» no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia. El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla; realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis!*

En plena guerra civil, Cicerón escribe su libro *Sobre el Estado (De Re publica)*. Ve con claridad sobrada que cuanto acontecía desde veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras sufridas por su pueblo, luchas que pertenecen a la economía normal de la vida pública, en que el cuerpo social regula rápidamente los desequilibrios de su propio crecimiento. Precisamente uno de los designios de Cicerón al componer este tratado era desarrollar una gran idea que, aunque no lo dice, había aprendido en Polibio, la cabeza más clara de historiador o, si se quiere, de filósofo de la historia que produjo el mundo antiguo.

Polibio toma contacto con Roma en el momento en que esta va a extender su poderío sobre toda la cuenca del Mediterráneo, ensamblando de esta suerte, por vez primera, el Oriente con el Occidente. Una fuerza política de tal naturaleza trascendía todas las experiencias históricas que hasta entonces había adquirido el hombre. Con una perspicacia genial, que acaso no tenga pareja en todo el pensamiento histórico, Polibio, el griego de Megalópolis, prevé estos destinos de Roma y además cala hasta el fondo la extraña condición de su estructura estatal. Mientras los Estados helénicos habían sido constituídos casi siempre por un hombre —Licurgo en Esparta, Solon en Atenas— que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón raciocinante, «los romanos —dice en el libro VI de su *Historia*— lograron la perfección de su constitución patria, no en virtud de razonamientos, sino al través de numerosas luchas y en el manejo de los asuntos, extrayendo el consejo mejor de una clara intuición de las peripecias». ¡Menudo tema, amigos, para una meditación del presente: someter a careo y hacer hablar, la una contra la otra, estas dos formidables potencias históricas: la razón y la peripecia o vicisitud! En realidad, se trata de dos formas de la razón: una, la razón pura que «parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos» —así define Platón la dialéctica—, y otra, la razón histórica, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas. La frase de Polibio se lee al trasluz en varios lugares del trabajo ciceroniano. Por ejemplo, cuando, al referir la expulsión de los reyes y la instauración de la República, hace notar que trajeron consigo una cierta inter-

vención del pueblo en la gobernación. Cicerón declara que «fue esto, acaso, faltar a la razón»; pero, con frecuencia, la naturaleza de las cuestiones públicas es más fuerte que la razón —«*vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*» (1). No menos clara está en Cicerón la conciencia del otro punto que la sentencia de Polibio destaca, a saber: que las luchas políticas no son siempre, y sin más, patología social y acontecimiento negativo, sino que, al revés, solo mediante ciertas luchas se forja el Estado mejor. «Cuando todos se temen, un hombre al otro, una clase a la otra *(ordo ordinem)*, la falta de seguridad que cada cual siente da lugar a un pacto entre el pueblo y los poderosos, de donde proviene esta constitución nuestra, que Escipión considera como la mejor y en que se reúnen todas las otras constituciones» (es decir, monarquía, oligarquía y democracia). El párrafo no puede ser más siglo XIX ya que en él se habla literalmente de la «lucha de clases» y del pacto constitucional.

Lejos, pues, de ser Cicerón un beato de la paz interior; lejos de representarse la vida pública como una existencia hecha solo de dulzores y ternezas, ve en las «disensiones civiles» la condición misma en que se funda y de que emerge la salud del Estado. Por tanto, si los acontecimientos que durante su generación se habían producido le mueven a espanto, no será por lo que tienen, sin más, de luchas y conflictos. Por desgracia, el comienzo del libro VI, donde debió desarrollar su idea de la «disensión civil», ha sido uno de los trozos más destruidos por tiempo y temperie. Algunos fragmentos supervivientes nos revelan que Cicerón intentó aquí analizar el fenómeno de la «disensión» refiriendo a él, como a su causa, las revoluciones de la ciudad. Pero en este hueco es precisamente donde tenemos nosotros que intervenir con una construcción propia para aclararnos su estado de ánimo, resucitando en lo más esencial su circunstancia.

LOS ESTRATOS DE LA DISCORDIA

Las luchas civiles —había leído Cicerón en Aristóteles— se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. La cosa resulta bastante perogrullesca. Pero hemos visto que esta disensión

(1) II, 33, de la edición Garnier, única que tengo a mi disposición y que es muy insuficiente.

es, a la vez, supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político. Por otra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama «concordia» y que, con plena noción de ello, define como «el mejor y más apretado vínculo de todo Estado» (II, 42). ¿Cómo se compagina lo uno con lo otro? Muy fácilmente, si imaginamos el cuerpo de las opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia. Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo.

Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará este tajado de parte a parte. El lenguaje lo simboliza hablando de corazones que se separan o de un corazón que se escinde en dos: es la dis-cordia, como su opuesto la con-cordia. La sociedad entonces deja en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades, y esto quiere decir en dos grupos de hombres, cuyas opiniones sobre los temas últimos discrepan. Pero dos sociedades dentro de un mismo espacio social son imposibles. Quedan, pues, como meros conatos de sociedad, es decir, que la disensión radical produce exclusivamente la aniquilación de la sociedad donde sobreviene.

Y esto era precisamente lo que Cicerón percibía en su derredor. No una lucha acaso más violenta que las anteriores, *dentro* del ámbito humano que había siempre sido la sociedad romana, sino la destrucción total de esta. El estado de ánimo que situación tal produce no se parece nada al que motiva las disensiones que no son radicales. En esta, el ciudadano combate con fervor y, en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo: *Benevolentium concertatio, non lis inimicorum*. La razón de ello es clara. Sobre ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de la guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo

mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente. Mientras ellos batallan, ven que el Estado sigue existiendo en su derredor. Mas cuando la disensión es radical, todo eso queda aniquilado. Nada e scomún entre los contendientes. El Estado queda destruido, y con él toda vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse. Es de sobra natural que en situaciones como esta, las gentes se digan: «¡El mundo se acaba!» ¿No ha pasado el lector por esta misma experiencia? Pues ese era literalmente el ánimo de Cicerón al echar de menos la «concordia»: Cuando el Estado desaparece, se aniquila y extingue, equivale, si comparamos lo menor a lo mayor, a que todo este mundo periclitase y cayese —*si omnis hic mundus intereat et concidat* (III, 23).

No confundamos, pues, las diferentes situaciones, cegados por la identidad de las palabras con que nos vemos obligados a nombrarlas. Concordia y disensión pueden ser dichas en los sentidos más diversos. Ambas pueden ser superficiales o radicales, y las realidades que en uno y otro caso nombran apenas si tienen que ver entre sí.

CONCORDIA Y CREENCIA

Innumerables veces antes que Cicerón se había deplorado la falta de concordia. La idea de que esta es el fundamento de la sociedad era un lugar común desde Aristóteles. En rigor, desde mucho antes. Ya el sofista Antifon, había compuesto todo un tratado *Sobre la concordia* (περί ὁμόνοια), que no ha llegado a nosotros. Menos conocido es que, en algunos Estados griegos, como Heraclea, durante el siglo IV, existía una magistratura llamada ἔφορος τῆς ὁμόνοιας, es decir, «inspector de la unanimidad». Yo he dejado muchas veces vagar la mente en torno a este título oficial tan sugestivo y, aunque detesto todo cargo público, solo ese me hubiera complacido ejercer.

Como todos los romanos cultos, Cicerón se ha limitado a pensar lo que ve y lo que le duele con ideas de Grecia; después de todo como en no escasa medida nos sigue pasando a nosotros dos mil años más tarde. Esta incongruencia entre el tópico que usaba y usamos y la realidad a que nos referimos no es un estorbo, una vez advertida, solo que nos obliga a llenar siempre el vacío entre lo uno y lo otro. Nos quejamos de una cosa cuando, en rigor, es otra la que nos duele —decía Heine. «¡Señora, yo tengo dolor de muelas

en el corazón!» Lo mismo Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: «Falta concordia», como podía haberse dicho ciento, doscientos, trescientos siglos antes. Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue... irremediable. Cicerón lo sentía, lo palpaba, y al usar la palabra «concordia», o su opuesta «disensión», se daba cuenta perfecta de que él quería decir otra cosa, pero no sabía cómo y empleaba los viejos vocablos con añadidos y salvedades mentales, como cuando decimos: «¡Sí, no es eso que digo, pero yo me entiendo!» Al hablar y al escribir, todos acabamos por averiguar que solo nos entendemos nosotros mismos.

Cicerón era incapaz de andar entre las cosas intelectualmente solo. Donde los pensadores de Grecia terminan, no sabe seguir, se detiene, y en esta cuestión de «la concordia» Aristóteles no había perseguido la liebre hasta cansarla. En su *Etica a Nicómano* nos dice el filósofo griego que la concordia política no consiste en que los ciudadanos opinen lo mismo sobre cosas cualesquiera. «De concordia política solo se puede hablar cuando los ciudadanos coinciden en lo que atañe al Estado, cuando persiguen respecto a él los mismos fines.» A primera vista tiene razón Aristóteles, pero la tiene solo en la medida en que deja escapar la liebre. Porque esa definición no es sustanciosa. La prueba está, primeramente, en que no nos da la medida para calibrar el más o el menos de la concordia y disentimiento. Discordes en ciertos puntos de política, podemos seguir acordes en otros más importantes. La discordia solo sería pura y radical —y opuestamente la concordia— cuando la cuestión sea la última y radical en la vida del Estado. Y esta cuestión no es una cuestión política cualquiera. Sin darse cuenta de ello, su primer ejemplo de asunto político que puede ocasionar discordia o concordia nos pone sobre la pista. «Así —dice Aristóteles—, cuando en el Estado todos opinan que los magistrados deben establecerse por elección.» ¡Ah, esto sí es cuestión decisiva! Para advertirlo basta darle su nombre verdadero y general: acuerdo sobre quién debe mandar. «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada (1).»

(1) *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, 1930. Primera edición, página 239. [Véase página 242 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar. ¡Creencia! En mi terminología, este término designa un tema fuerte y muy preciso que no puedo desenvolver aquí, pero que espero tratar próximamente en una revista de Buenos Aires pronta a nacer. Bástame ahora decir lo siguiente: Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una «verdad científica». Las ideas, y especialmente esas «verdades científicas», nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las «creeríamos». Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni —hablando con rigor— sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que «nos movemos, vivimos y somos».

Ahora bien: es muy difícil que una creencia, en el sentido rigoroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual o de un grupo particular. La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto con los demás: se cree en común. La creencia actúa como instalada en nuestro contorno social, en forma de «vigencia colectiva», lo cual significa que no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado. Cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester de que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aún a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado ya de serlo. Será una convicción privada, una idea que entusiasma y en la lucha por la cual nuestra vida cobra un sentido, pero nada más. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución.

No se trivialice, pues, el asunto. La concordia sustantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque, si no la hay, es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda, las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables».

Pero hay más. Se comprenderá que una creencia sobre problema tan complejo y movedizo como es «quién debe mandar» no puede constituirse por sí sola. Quiero decir que esa creencia solo es posible como derivado de otras creencias, aún radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo. Este es el segundo defecto de la definición aristotélica de la concordia. Fue un error afirmar que esta consiste solo en la coincidencia o consenso sobre asuntos políticos. A poco decisivos que estos sean, implican una coincidencia en temas nada políticos, suponen concordancia en lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo. Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega —toda fe es ciega— que debían mandar los «reyes por la gracia de Dios». Pero, a su vez, creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con *sus ideas;* sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque *nos* está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el «trono y el altar» era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil.

Recuérdese lo que digo en el primer ensayo de este tomo: «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea esta, con tal que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella. Necesita una nueva revelación, porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar esta con algo que sepa a auténtica e ineludible realidad. Esta es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, no hay en serio cultura, no hay Estado, no hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal (1).»

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece por volatilización de la creencia, quedan solo pasiones en el ámbito social. El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las almas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho

---

(1) [*Historia como sistema*, IX.]

o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquiera bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo si «es de los unos o de los otros», lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes.

Cicerón sabía muy bien que las clases políticamente disponibles de Roma no creían ya ni en las instituciones ni en los dioses. No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro *Sobre la naturaleza de los dioses* es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula.

LOS AUSPICIOS O RELIGIÓN Y NEGLIGENCIA

No obstante, Cicerón hace un último esfuerzo para apelar a la conciencia profunda de sus conciudadanos, y escribe este volumen *Sobre el Estado* que ahora comento. Para ello conjura la sombra del más ilustre romano, de Escipión Emiliano, y la induce a hablar. Más aún: hace que el Emiliano conjure a su vez la sombra más antigua del otro Escipión, del Africano. Merced a este involucro de unas sombras en otras, su libro es un escorzo espectral de la historia romana, el más apropiado para llamar al corazón de sus contemporáneos. Y la faena para la cual trae al tajo tan ilustres sombras no es otra que explicar la arquitectura soberana de las instituciones que habían dado el triunfo a quien va a ser para siempre en la historia la Ciudad por excelencia. Va mostrando Cicerón las peripecias que han ido modelando la Constitución romana, pero haciendo notar, al propio tiempo, que todos estos perfeccionamientos sobrevenidos son cosa secundaria: lo decisivo fue el acierto inicial de Rómulo. En la figura legendaria del lobezno latino define Cicerón la última sustancia de Roma. ¿Cuál es esa sustancia de que el gran pueblo ha vivido? Muy sencillo: la creación de «los dos fundamentos supremos de nuestro Estado: los auspicios y el Senado». Nada más que eso y en ese orden. El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo último derecho a mandar no se había

dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los auspicios nos sean designados como algo aún más importante que el Senado y que vengan de este modo a representar algo así como la víscera de las vísceras históricas romanas.

Queramos o no, somos biznietos o tataranietos *de monsieur Homais*, y nos parece ridículo que los magistrados de Roma, antes de ejecutar ningún acto civil o bélico, tuviesen que consultar los auspicios y, muy en serio, se ocupasen en observar los vuelos de las aves, su apetito o desgana y el temple vario de su canto. Pero nuestro desdén no es, en este caso, más que una forma de nuestra estupidez. Porque la ingenuidad superlativa de la operación en que el rito consiste deja tanto mejor de manifiesto cuál es su inspiración. Al auspiciar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no se sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que su mente le propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que este se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente, es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión.

Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego; religente (religiosus)* (1) se opone a *negligente*.

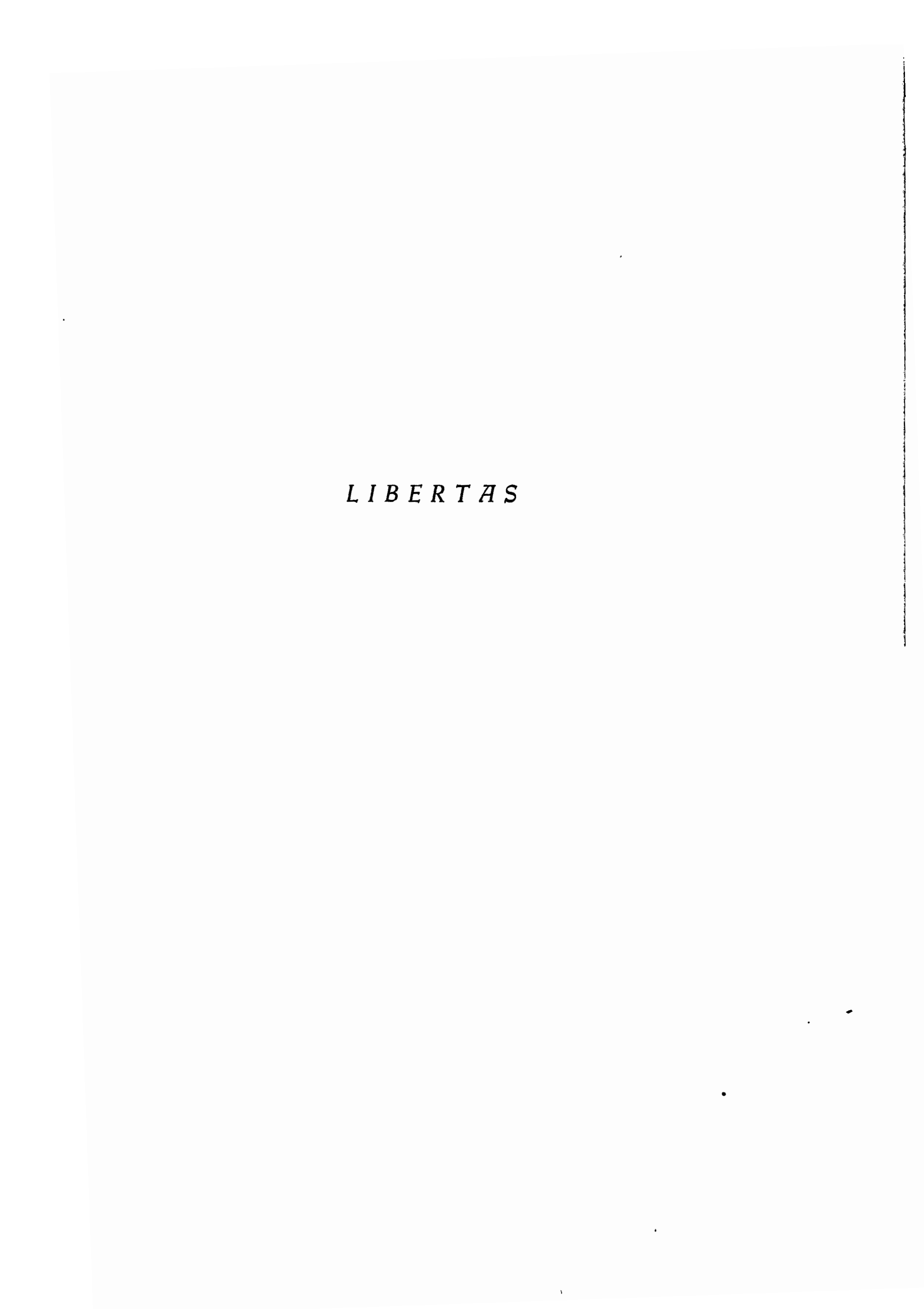
Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el Universo que hizo posible las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre este y aquellos, que auspicio vino a significar «mando», *imperium*. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra «augurio»

(1) Aulo Gelio, IV, 9.

(de que viene nuestro agüero, «Bon-*heur*», «mal-*heur*») había significado solo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden *auctoritas* y *augustus*. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. Los conceptos de creencia y de Estado se compenetran. En la política hay épocas de religión y épocas de negligencia, de cuidado y descuido, de escrupulosidad y frivolidad.

Mas, ¿qué podía acontecer en Roma cuando faltó una creencia firme y común sobre quién debe mandar? La sociedad reclama mecánicamente la función imperativa, y si no se sabe quién debe mandar, se renuncia a una auténtica institución y se recurre a un expediente.

Cicerón tiene un proyecto tenue, en que él mismo no confía mucho: lo expone en su libro. Y ese proyecto de Cicerón es lo que, pocos años después, sin darle, claro está, la razón a Cicerón, Augusto, que mató a Cicerón, va a realizar. Ese proyecto era... el Imperio romano —un expediente, el más ilustre expediente.



LIBERTAS

No solo se da cuenta Cicerón de que la concordia romana está en la agonía, sino también de que sucumbe la *libertas*. En sus libros y cartas de la última época, la palabra *libertas* nos sale al paso cuando doblamos la esquina de cualquier párrafo, con aire de fantasma tenaz, y nos suena a suspiro o nostalgia. Con ella dice elegíacamente ¡adiós! a toda una forma de vida, no solo de su vida personal, sino de la vida de su pueblo. Este sentido subjetivo, lírico y último que la palabra tiene para él, por tanto, lo que verdaderamente quiere decir con ella, es lo que ahora nos importa capturar.

LA UTOPÍA «SOCIEDAD»

Y, ante todo, tenemos que desentendernos del significado que en la última centuria se le ha solido dar. La *libertas* de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo. Muchas veces, y desde hace muchos años, protesto contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina y la propaganda liberales han ocasionado (1). Me ofendía, sobre todo, la pretensión que el liberalismo ostentaba de ser el descubridor y el realizador único de la libertad. Lo cual equivale a desconocer que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad. Todo el que se ha encarado un poco en serio con el pretérito de Occidente ha tropezado con esta evidencia. Quien quiera comprenderlo no necesita extenuarse en largas erudiciones: le es suficiente leer un libro tan sencillo, breve y representativo como la *Historia de la civilización en Europa*, de Guizot, curso dado en 1828, cuando su autor era todavía muy mozo. Y eso que Guizot no pudo aprovechar las investigaciones posteriores, sobre todo de los últimos cincuenta años, las cuales ponen de manifiesto que cuanto en el pasado de Europa se presenta con un decidido aspecto liberal o antiliberal fue, o fenómeno social nuevo que no cabía prevenir y a que pronto se puso corrección, o viceversa, residuo del Imperio romano, cuya eliminación tenía, por fuerza, que ser lenta. Como es sabido, todo rasgo de la Edad Media que nos pareció despótico o envilecedor —la servidumbre de la gleba, por ejemplo— ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia.

(1) Por ejemplo, en el capítulo de «Ideas de los castillos» del tomo V de *El Espectador*, 1927. [Véase página 421 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

Pero, fuera o no así, lo incuestionable es que la *libertas* romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas. Hubo en aquel movimiento ciertos ingredientes de extrahumana ternura —por ejemplo, el utópico deseo de respetar a las minorías—; pero este afán de proclamar y defender lo bonito no quedó compensado con la atención debida a cuanto hay de constitutivamente feo en las necesidades sociales. Porque este fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable. Ni habrá en el mundo alguna salud pública, hasta que un día nada próximo llegue a verse con claridad que la sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno. Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano —la sociedad. Con las delicias de que está cargado nos retiene para ocuparse tanto más y mejor en torturarnos. Sería asunto largo decir ahora cómo y por qué es ello así, pero una vislumbre puede obtenerse con solo advertir el sentido equívoco y utópico del nombre mismo, «sociedad», con que designamos los grupos de convivencia entre hombres. Suele explicarse el hecho de esa convivencia diciendo que el hombre es por naturaleza sociable o social. La explicación es digna del médico de Molière, pero no la discutamos y aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables; que tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente, con la misma energía, y *dando al nuevo hecho el mismo rango*, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana. Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales. ¿No es, entonces, una falsificación de los hechos, que nubla *a limine* nuestra comprensión, llamar desde luego a esa realidad «sociedad»? ¿Por qué olvidar en el nombre su componente antisocial? Bastaría hacerlo para que cayésemos en la cuenta

de algo que es la evidencia misma, a saber: que ninguna sociedad ha sido jamás ni es tal «sociedad». O, dicho de otro modo: hay el hecho de que los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es, simplemente, conato o esfuerzo, más o menos intenso, para llegar a serlo, cuando no es todo lo contrario: descomposición y desmoronamiento de una relativa socialización antes lograda. La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, solo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis*. No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. Cuando nos refiramos al estado satisfactorio de una sociedad o hablemos de una buena época en su evolución, subentiéndase siempre que esas calificaciones son meramente relativas. Porque no hay ni ha habido nunca ese estado satisfactorio, ni nada social ha sido jamás bueno, en el sentido en que podemos hablar de un buen cuadro, de una buena idea, de un buen carácter, de una buena acción. La cosa es de tal modo así que ni siquiera lo advertimos, de puro habituados, y nos parece excelente una política cuando no es la peor, como, en la prisión, Sócrates llamaba placer a que le hubiesen quitado los grilletes de los tobillos. Todas las cautelas, todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y modos sociales sobre los antisociales. El liberalismo, en cambio, creía que no había que hacer nada, sino, al contrario, *laisser faire*, *laisser passer*. Pensaba que, frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal, y en esto consistía su *ismo*. Porque en materia política es casi siempre el *ismo* paroxismo, unilateralidad y monomanía.

Creía que la sociedad se regulaba mirificamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está que, si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tienen que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esa faena, por muchas razo-

nes terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana *es algo así como* una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado. En su libro *Sobre las leyes* (1), hace constar solemnemente Cicerón que sin «mando o *imperium* no puede subsistir ni una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo». Ahora bien: el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado, necesidad congénita a toda «Sociedad». Hegel, al extremo opuesto, lo diviniza con un misticismo insensato. ¿Por qué no cumplir con el deber primario de la inteligencia, que es tomar, por lo pronto, las cosas según ellas se presentan, sin quitarles ni añadirles nada? Y lo que se presenta en este caso es que las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero que, a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, «toda participación en el mando es radicalmente degradante» —como dice Auguste Comte, *cuya política era autoritaria*, en una estupenda fórmula emitida de paso, en lugar imprevisto, y que, según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta. ¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse —y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad— en el ejercicio de una operación degradante? La advertencia de este hecho elementalísimo y radical es prolegómeno a toda futura sociología. Evidentemente, las ideas sobre la sociedad que hemos recibido no nos sirven; urge desentenderse de ellas y volver con nuevos ojos a mirar serenamente, despiadadamente, las cosas mismas.

Con todo este *ex abrupto*, no creo haber dicho «lo que hay que decir» sobre el liberalismo. Y eso que el tema es de sobra atractivo. Porque aquel movimiento ha fallecido sin que nadie le haya dedicado una necrología condigna. Ya veremos cómo hay en su teoría más de un punto fuerte, que oportunamente surgirá en zonas más avanzadas de este ensayo. Pero mi propósito era otro. Estoy hablando de la sociedad más ilustre que acaso nos ofrece la historia: el Imperio Romano y, cualesquiera sean las fecundidades indirectas que de ella han emanado, resulta que esta sociedad, en cuanto tal sociedad, es un fenómeno tan tremebundo y espantable, tan superlativamente

(1) III, 1.

absurdo, que parecería por completo ininteligible a quien se acerque untadas las retinas con un barniz de nociones beatíficas sobre lo que es siempre la convivencia humana. Lo mismo cuando hablemos de los buenos tiempos de Roma que de sus jornadas peores, conviene mantener vivaz al fondo el recuerdo del presente *ex abrupto*.

«LIBERTAS» Y LIBERTADES

Porque, como ir, yo iba hacia una cosa mucho más sencilla. Iba a decir simplemente que a la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio. La economía europea había llegado al instante en que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo es la economía de la producción: le es, pues, connatural una producción que, en principio, no tenga límites. Pero esto supone un mercado también ilimitado. Este mercado prácticamente infinito es el que encontraron ante sí las primeras naciones que se lanzaron a la gran industria. Ante un mercado que crece indefinidamente, los productores no se estorban de modo grave los unos a los otros. No hay, pues, inconveniente en que operen con plena libertad. Pero no pasaron muchos decenios sin que la situación cambiase. Se ha exagerado la influencia que el movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores han tenido en la reducción progresiva de la libertad económica. Más decisivo que todo eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias (inclúyanse entre ellas las formas nuevas

de la agricultura) en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Dejó este de ser ilimitado, y aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto, que se contrae progresivamente, los productores tropiezan unos con otros, se estorban, y la libertad económica se hace imposible. Imposible, no por la voluntad hostil de otros hombres, sino por imposición material de las cosas mismas. En definitiva, es lo propio que ha acontecido en la circulación urbana. Aun en los tiempos de más cruda tiranía gozó el hombre europeo de libertad para caminar por las calles, cuando menos hasta el toque de queda. Pero en día reciente tuvimos que reabsorber esta libertad, porque la superabundancia de vehículos y peatones hacía imposible el paso libre, y un vigilante estatal, con un cetro mágico o con hieráticos gestos manuales de estilo egipcíaco, tiene que regular nuestra marcha y nuestra estación. El lector no sonreiría tan absolutamente si conociese un poco mejor la historia de la circulación humana, las angustias y luchas que ha ocasionado, y si yo tuviese espacio libre para dibujar aquí un gráfico de las líneas rigorosamente prescritas que tiene que seguir hoy mismo el africano bantú para moverse, según su edad, sexo y condición, entre las catorce chozas de su aldea.

Mi tesis es esta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana —y se trata solo de la política— no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella. Las mismas Constituciones liberales se veían obligadas a reconocerlo estatuyendo la posible suspensión de todas las libertades en circunstancias especiales, esto es, transitorias. Pero esas circunstancias, que eran excepcionales en una cierta etapa de la historia, pueden ser las constitutivas en otras.

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades. Sígame el lector con algún equipaje de paciencia, y lo verá. En realidad, este ensayo sobre el Imperio romano podría igualmente haberse titulado: *Vida como libertad y Vida como adaptación.*

REYES, MINERAL JURÍDICO Y UN PAR DE MANÍAS

La excursión antecedente era imprescindible para ir preparando el concepto de «vida como libertad» que se agita en el fondo semántico del vocablo ciceroniano *libertas*. Necesitábamos libertarnos de las «libertades» en que con gran avilantez y ceguera ha pretendido el siglo XIX acaparar toda la libertad, amputándola a la historia anterior de Europa. Ahora podemos confrontar en dos grandes bloques unitarios la libertad europea y la libertad romana.

Porque hay entre ambas una diferencia.

Para Cicerón, como para cualquier otro romano, el vocablo *libertas*, referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Esta: vida pública sin reyes. Por razones dispares, nos cuesta mucho trabajo a europeos y americanos entender el odio consustancial del romano a la realeza. Europa ha vivido casi toda su historia bajo la mano áspera o mórbida de hombres con corona; les debe algunas horas venturosas, y cuando resolvió evacuarlos lo hizo sin odio, como se envía al desván el mueble antiguo, No es fácil creer que Francia misma odiase al bonancible Luis XVI. Odiaba otras cosas, muchas cosas. La Revolución Francesa fue la gran jornada del gran resentimiento. Pero, en todo caso, ningún otro pueblo europeo ha odiado de verdad a los reyes que expulsó. América, viceversa, no los ha conocido: los *reyes* le son personajes distantes, criaturas legendarias de cuento o *ballet*, y ha jugado con ellos a la baraja. El rey es para el americano una figura divertida e increíble, como el ornitorrinco.

Es sorprendente, en cambio, hasta qué punto el pueblo de Roma conservó vivaz e intacto, a través de los siglos, su odio a los reyes. En rigor, no lo perdió nunca hasta desaparecer, y este odio inmarcesible a la realeza es uno de los componentes constantes de la extraña forma de gobierno que fue el Imperio. Las raíces de parejo antimonarquismo son múltiples y no tengo espacio ahora para dibujarlas. Pero no hay duda de que la más vigorosa fue la pasión de aquel pueblo por la ley. Roma, bien sabido es, representa en la historia el genio del derecho. Pero con haberse dicho tantas cosas sobre lo que fue el derecho para el romano, no se ha acabado aún de decir lo suficiente. Comprendemos, sin excesivo esfuerzo, que un pueblo se

apasione por el triunfo, por el dominio, por la riqueza, por los placeres, hasta por las letras, como Atenas; pero que un pueblo haga del derecho su pasión primordial es cosa que no entendemos, tal vez porque no entendemos muy bien lo que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho. ¿No merecería la pena de que un día hablásemos un poco sobre ello? Porque ahora vamos de vuelo y no podemos posarnos.

El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley. El hombre que en tiempo de Augusto logró conservar más puro y neto el viejo espíritu romano, tal vez porque supo vivir en secreto y sin aspavientos, el gran Tito Livio, dice (II, 3): *Leges rem surdam, inexorabilem, esse; nihil laxamenti nec veniae habere, si modum excesseris.* «Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión.» Esta definición de la ley es admirable, ¿no es cierto? Ahora que sus atributos son entonces los mismos del pedernal. Es la ley inexorable y rígida como un mineral. Se parece más al hierro que a la carne. Por eso, ante ella todos los hombres son iguales. Podrá la ley estatuir las mayores diferencias de rangos, de obligaciones, de estados, pero todo esto manará de ella y ningún hombre, ni el más privilegiado por la ley, se hallará más cerca ni más lejos del precepto que cualquier otro. En la monarquía pasa lo contrario: los súbditos se hallan bajo la ley, pero el monarca se confunde con ella y la prescripción legal queda sustituida por la voluntad de un hombre. A un pueblo que siente con hiperestesia el derecho, cosa tal le enloquece.

Pero este sentido negativo de *libertas* —«vida pública sin reyes»— tiene, por fuerza, su reverso positivo, a saber: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. Esto es lo segundo, y ya más sustantivo, que Cicerón quería decir cuando empleaba esa palabra. Por tanto, Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había establecido hasta la fecha. Ahora bien: esas leyes no habían jamás otorgado ninguna de las libertades que proclamó el liberalismo europeo contemporáneo ni, en verdad, ninguna otra parecida. *La constitución política de Roma no fue nunca «liberal».* Y, sin embargo, se sentía libre bajo ella nuestro Cicerón, y cuando se la quitaron,

acurrucado en su villa de Tusculum, como un can malherido en su cubil, no cesaba de aullar: *¡Libertas, libertas!*

Aquí es donde salta a la vista la diferencia entre la libertad romana y la libertad europea, se entiende la que ha sido vigente en toda fecha normal del pasado occidental. Porque ahora se ve lo que en el liberalismo contemporáneo hay de perenne tradición europea. Sus exorbitadas y exorbitantes «libertades» son un error; su doctrina de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente a sí propio, es una meliflua ensoñación; pero en el «liberalismo» llega a expresión monomaníaca y, por tanto, excesiva, un principio permanente de la inspiración política europea. Frente a él está la manía del romano contra los reyes, es decir, su hiperestesia respecto a quién debe mandar. No hay nada como andar entre maniáticos para que vengamos a cordura y veamos las cosas claras.

Frente al hecho ineludible del mando político con que el hombre, quiera o no, se encuentra al nacer, como se encuentra con el peso de su cuerpo y el hambre de su estómago, cabe acentuar nuestra preocupación hacia una de estas dos cuestiones completamente diferentes: una, *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público.

La hiperestesia constante del europeo hasta estos últimos años se dirigía a la última cuestión. Le ha importado menos quién le mande —rey, emperador, parlamento, sufragio universal— que asegurar los límites a ese mando. El liberalismo esencial no es una doctrina sobre el agente del poder público, sino sobre las limitaciones a este. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus nombres más antiguos fueron «franquicias» y «privilegios». No admitió nunca el europeo que el poder público invadiese toda su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo *privilegio*, en que para un hombre romano se unían dos cosas incomparables, hasta el punto de que el sentido romano del término (1) es opuesto al que para nosotros tiene y significa: «ley *contra* un individuo». Aun en tal sentido le horripila a Cicerón; nuestros antepasados, dice, «no lo admitieron jamás». ¿Cabe nada más injusto que el *Privilegium?* ¿No es la fuerza de la ley ser un decreto que se sanciona para todos?

Para el romano, en cambio, el poder público no tiene límites: el

(1) Cicerón: *De Legibus*, III, 19.

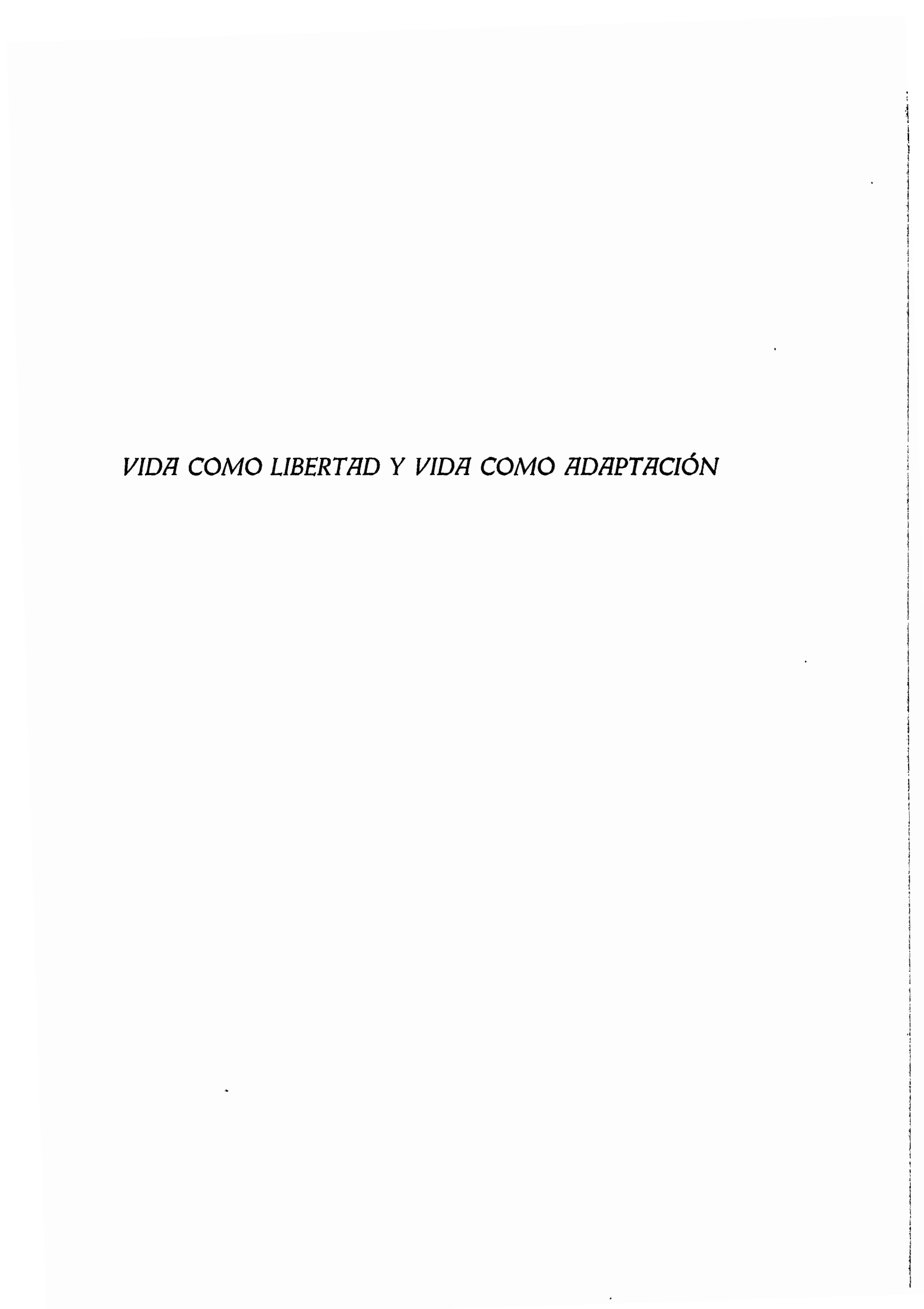
romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada.

La concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad. No podía el individuo romano dirigirse a ellos directamente: no existía, pues, ni la «libertad de plegaria». La ciudad tenía sus magistrados, una de cuyas funciones estribaba en tratar con los dioses según rituales preestablecidos. De aquí todo lo demás. El individuo no podía hablar al pueblo. Esta operación era el atributo titular, de ciertas magistraturas. No había, pues, «libertad de expresión». Dirigirse al pueblo, sin más, un hombre privado, era el acto más revolucionario y criminal que podía concebir el romano. Por eso, cuando Cicerón se queja de que ya no hay *libera oratio*, libertad de palabra, no se piense en nada parejo a nuestra ex libertad de expresión. También Tiberio, en los primeros años de su mando, se da el gusto de decir en el Senado: «En un Estado libre, deben ser libres la lengua y la mente (1).» Uno y otro se refieren a la libertad verbal de los magistrados y senadores. Las libertades no lo eran, pues, de los individuos, sino que eran atributos del mando como tal. Por eso Cicerón, en su libro *Sobre el Estado*, ante el hecho de que se deje a los autores de comedias proferir insolencias en la escena, reclama la intervención del poder público y muestra enérgicamente una indignación que aplaudimos cuantos no simpatizamos con la «libertad de insolencia», ganzúa que suelen emplear para conseguir sus fines los intelectuales sin talento, es decir, sin llave propia. Un análisis de la recia institución romana que fue la familia nos haría ver cómo también allí existía solo una libertad *oficial*. Pero entender esto supone que tengamos una idea más exacta que la habitual en los romanistas sobre la auténtica realidad de la familia en Roma. Por un lado, parece un alvéolo de libertad privada, con jurisdicción exenta frente al Estado, pero más próximo a la verdad es interpretar la institución familiar roma-

(1) Suetonio, 28.

na en forma inversa, a saber: siendo el Estado en Roma todavía insuficientemente poderoso e incapaz de llegar con su intervención a todos los pliegues recónditos del cuerpo social, necesitaba, por decirlo así, *encargar* al *pater familias* de ejercer el poder estatal dentro de la esfera familiar. Era, pues, así interpretada, la familia un minúsculo Estado, con todos los atributos de este: de aquí el poder tiránico del *pater familias*, de otro modo ininteligible. De aquí también su «aparente» libertad frente al Estado. Una efectiva libertad privada, acotamiento y barrera al poder público, hubiera parecido a los quirites algo así como una *Indian Reservation*.

Teniendo a la vista estos paisajes diversos de libertad, notamos bien que se trata de dos estilos de ella, de dos especies más allá de las cuales está el género común: vida como libertad. Porque así como era un error reducir la libertad europea a las libertades del «liberalismo», es un error reducir la «vida como libertad» a la forma peculiar que tomó desde luego en Europa. De esta suerte, queda el concepto de «vida como libertad» mondado de todo lo que no es esencial, constricto a su valor más profundo, más decisivo y, consecuentemente, presto para ser, al cabo, entendido y para que nos hagamos cargo del cambio verdaderamente supino que sufrió la vida del hombre romano cuando esa última sustancia de libertad se desvaneció, y vivir dejó de significar «ser libre» —de este o de otro modo— para significar radicalmente otra cosa. ¿Cuál?



VIDA COMO LIBERTAD Y VIDA COMO ADAPTACIÓN

La libertad europea y la romana se nos han presentado como dos perfiles con cierto parecido familiar, cada uno de los cuales se complace en acusar una facción diferente. La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas*. Como, al pronto, no nos bastaría eso a nosotros para sentirnos políticamente «libres», tenemos que adoptar ante Cicerón una de estas dos actitudes: o decretar arbitrariamente que no hay más vida política libre que la especialísima preferida por nosotros, y negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, reconocer que vida como libertad —en sentido político— es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad «liberal» sería libertad, no porque fuese «liberal», sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales. La cuestión queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución.

TEOREMA

PORQUE el lector lo mismo que yo, hemos pensado en un primer momento que Cicerón se sentía libre en el viejo armatoste de las instituciones tradicionales, simplemente porque eran viejas, porque estaba acostumbrado a ellas. El hombre se habitúa a todo, y en el hábito se acomoda, se arrellana, reposa y se complace. Pero Cicerón, aunque conservador, no era, ni mucho menos, un tradicionalista y un... acostumbrado. En primer lugar, esas instituciones que resumía bajo el título de *libertas* no habían sido una figura inmutable y permanente a lo largo de la historia romana. Al contrario, habían ido naciendo poco a poco, al hilo de las circunstancias. Y, una vez establecidas, habían sufrido constantemente modificaciones que transmutaron por completo su primitiva fisonomía. En segundo lugar, Cicerón mismo dedica su libro *Sobre el Estado*, compuesto en unos años de aparente y relativa tranquilidad política —entre el 54 y 52—, a preparar el terreno para una reforma constitucional gravísima, la que más esfuerzo podía costarle aceptar, pero que, a su juicio, había de hacer posible la continuación del torso institucional republicano. No digamos, pues, que Cicerón llama «ser libre» a estar habituado y a la inveteración de ciertas formas civiles en la vida de un pueblo. Ni, en rigor, basta la rígida permanencia de una institución durante tiempo y tiempo para que se produzca estrictamente esa supuesta habituación o pleno acomodo. La prueba más enorme de ello es el Imperio romano mismo, que duró cinco siglos —tanto, pues, como la República romana—, sin que pueda con adecuación decirse que los romanos se habituaron a él. Roma vivió su Imperio en constante sobresalto, sin saber hoy lo

que este iba a ser mañana como institución del poder público. Los que se acostumbraron al Imperio fueron más bien los demás pueblos sometidos, hasta el punto de que —como veremos— llegaron a creer en su eternidad —Roma Æterna— y no se decidieron a arrinconar la realidad o, cuando menos, la idea del Imperio hasta el siglo XVI.

En consecuencia, sentirse libre *porque* se vive dentro de las instituciones preferidas, es una realidad humana o un cariz de ella muy distinto de la simple habituación. Se trata de lo siguiente:

El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es solo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. Esto es, en mi entender, el primer principio de la sociología, principio cuya trascendencia no urge ostentar aquí.

El hecho, pues, de la compresión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no lo posee. O, dicho en giro todavía más claro: la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión. Tampoco cabe pensar en que el hombre quede exento de la presión atmosfé-

rica o de la resistencia elemental, y, sin embargo, cuando las sentimos de un cierto modo hablamos de nuestra «libertad de movimientos». Con una correa nos ceñimos la cintura, y vamos tan a gusto; pero con esa misma correa nos atan las manos, y ponemos el grito en el cielo porque nos han maniatado.

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos «instituciones». Aquí tenemos acorralada nuestra cuestión, sin escape posible. El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de «Estado», pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían *—han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad». Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, *la posibilidad* de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. No se piense, pues, en la «tiranía», que es un fenómeno sobremanera superficial, en comparación con la realidad que ahora, esquemáticamente, enuncio. La tiranía es una anécdota política que brota efímeramente en las épocas de «vida como libertad», y presupone a esta, como se puede ver con claridad sobrada observando las tiranías griegas anteriores a Alejandro. Ahora se trata de épocas en que no solo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero *slogan*, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y *con su anuencia*, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos —sean estos los llamados «ideales», sean los llamados «conveniencias»—, se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es «vida como adaptación». No se trata, pues, de que en una época así quieran los hom-

bres adaptarse, que sea esta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración solo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado. Tras el triunfo de César puede Catón suicidarse en Utica; pero con ello no hace sino practicar la forma más exasperada de adaptarse.

Con todo lo anterior no he hecho sino construir un teorema. Los teoremas son figuras imaginarias que elaboramos con líneas de geométrica pureza. Mas la realidad no coincide nunca estrictamente con los teoremas. Y, sin embargo, no hay otra manera de entender la realidad que mirar sus facciones, siempre indecisas, al través de esos perfiles irreales fabricados previamente por nuestra fantasía. El teorema nos permite orientarnos en la confusión que es, a simple vista, toda realidad, y nos permite inclusive medir con exactitud lo que haya de discrepancia entre ella y la tela de araña de nuestras ideas. Pensar es una operación irónica; lo que decimos es la «pura verdad», pero la decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Solo el que no piensa, solo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma.

Sería, pues, la ocasión para contemplar a la luz del susodicho teorema el detalle de la historia política romana, primero desde los reyes hasta Julio César, y luego desde Julio César hasta el fin del Imperio. Haciéndolo, podríamos ver, ya directamente, la realidad de lo que fue aquella vida pública, con toda la riqueza de sus contradicciones y sinuosidades. La vida es siempre sinuosa; por lo visto, juega en ella gran papel el *sinus*, que es el seno y el pliegue. Mas aquel panorama tal vez persuadiese al lector de que nuestro teorema no contiene apenas exageración.

No es posible intentar aquí nada parecido, porque sería una labor oceánica, y ya es de sobra amenazador el aspecto de marea viva que sobre esta plana de *La Nación* van tomando mis artículos. Contraigámonos, por tanto, a expresar en este y en el siguiente la línea general del proceso que desemboca en el Imperio.

Con la expulsión de los reyes inicia Roma ostensiblemente su vida como libertad. Ya en este hecho se ofrecen todos los rasgos

característicos de esa forma de existencia política. Cicerón, siguiendo la leyenda, explica la revolución republicana por los abusos en que dieron los reyes. Todas las revoluciones han sido así explicadas, mientras no ha habido verdaderos historiadores. Es la explicación que dan los políticos: tópico de mitin y editorial. Mas parece constitutivo de toda revolución, a diferencia del motín, ser hecha contra los usos y no contra los abusos. El viejo uso en que se vivía a gusto, comienza un buen día a parecer intolerable. Así pasó en Roma. Los reyes representaban el predominio etrusco. Bajo su cetro avanzó la civilización de los romanos; se creó la urbe, cuyo nombre es etrusco; creció la población, aumentó la riqueza y se cultivaron un poco aquellas testas de roble. Las ciudades griegas de Sicilia, Campania y el Oriente de Italia enviaban desde lejos vagos efluvios de aculturación; tenues imágenes de dioses y ritos, cuentos de guerra, ilusiones políticas. Una vida nueva, tosca aún, pero llena de recientes apetitos y aliento de proyectos, asciende de las arcaicas raíces latinas con la urgencia de toda primavera. Se siente como una necesidad pública la no necesidad de los reyes. ¿Hasta qué punto era imprescindible, necesario, centrifugar el monarca? No se trataba, evidentemente, de una necesidad fatal. Todo lo contrario: sentirlo como necesidad era ya una creación, un afán lírico, libremente surgido en los ánimos. Tanto era así, que esa intolerabilidad del gobierno monárquico no fue la causa y lo primario, sino el efecto y lo secundario del movimiento que se había iniciado previamente en las almas. Se había incorporado en estas la figura sugestiva de una nueva organización civil, de un Estado impersonal en que el mando no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo, en cuya formación todos, más o menos, colaborasen, y que se enuncia en el decir de nadie que es la ley. El gobernante dejaría de mandar por su cuenta y gusto, y tendría que renunciar a su propia personalidad para convertirse en autómata de la ley. *Magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum* (1). Esta idea, surgida espontáneamente de la íntima inspiración romana, como surgen las imágenes poéticas, de que al cabo es hermana, se convirtió en «ideal» y comenzó a ejercer su incoercible succión sobre las voluntades. Porque los ideales nos sorben los sesos. Pero la simple presencia mental de aquella idea hizo, de rechazo, que pareciese inaguantable la existencia de los reyes. Este es el mecanismo de todo cambio político —sea revolutivo, sea evolutivo— en las épocas de vida como

(1) Cicerón: *De Re publica*, III, 1.

libertad. Todo en ellas se produce libremente, esto es, espontáneamente y emergiendo de honda inspiración. De aquí la extraña inversión del orden cronológico que parecería más natural entre la solución y la necesidad que ella satisface. Pues acontece que lo primero es la solución, el ideal, y este es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella. Lo cual quiere decir que esta necesidad no es absoluta e ineludible, que es una necesidad «hasta por ahí no más», como dicen los argentinos; por tanto, se *prefiere* sentirla como necesidad, y solo por eso lo es. Esta *precedencia del ideal* es lo que expresa la frase de Danton en la Convención (13 agosto 1793): «La revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación.» Importa subrayarlo, porque en las épocas de vida como adaptación pasa todo lo contrario. La necesidad política se presenta entonces con carácter absoluto e ineludible, y no porque es sentida como tal —más bien se tiende a no querer sentirla, de puro angustioso que es—, y se presenta con ese carácter precisamente porque *no hay solución*, auténtica solución, a que los ánimos presten ilusionados su anuencia. No se le dé vueltas: solución llamamos los hombres con toda la boca únicamente a la solución... «ideal». A lo otro no lo llamamos así ni, en rigor, lo es, sino medicina de urgencia, mero apaño que adoptamos porque no hay más remedio. El Imperio romano es el ejemplo más pavoroso y gigantesco —espacial y temporalmente— de un irremediable remedio.

Según esto, la vida pública cobra el luminoso cariz de libertad cuando se da el concurso de estos tres ingredientes: 1.º Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2.º Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear estos o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3.º Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado.

Estos caracteres son permanentes en la historia de Roma, sin fallar un solo día, desde la expulsión de los reyes hasta el año 50 antes de J. C. La fecha representa solo una precisión simbólica, pero es de advertir que en ese año precisamente comienzan los quejidos de Cicerón por la *libertas* que le estrangulan. ¿Fue este cambio radical y definitivo en la vida pública romana mera contingencia que hubiera podido evitarse, o hay motivos para sospechar que toda

sociedad «libre» llega a un momento de su historia en que no le queda más forma de vida que el mecanismo de la adaptación? Pero aun suponiendo que sea esto último lo que la experiencia hasta el día nos presenta, ¿está dicho que toda sociedad futura esté condenada irremediablemente al mismo destino? Enfermedades corporales fueron incurables hasta un buen día en que una técnica *ad hoc*, nada complicada, permitió dominarlas. ¿Es absolutamente impensable una técnica de la sociedad, una higiene, una medicina, una cirugía de lo colectivo? Pero estas cosas, si son posibles, serán de cierto, y por lo pronto, conocimiento y no lo contrario: política.

HISTORIA ASCENDENTE

La historia política de Roma, de su crecimiento y dilatación elástica, desde el villorrio rudísimo que fue el *Septimontium* hasta la urbe imperial y marmórea que edifican los Césares, es de un ritmo ascendente tan próximo a la perfección, que no parece cosa histórica, sino musical. Se la cuentan a uno, y no sabe si está oyendo una crónica o una sinfonía. Por esta razón tiene un valor de paradigma y es, en el más sustancioso sentido del vocablo, «clásica». «La Grecia —decía Mommsen— es el prototipo del progreso humano. Roma, el prototipo del progreso nacional (1).» Lo primero es cuestionable, porque lo humano no se reduce a las artes y las ciencias; lo segundo, no. En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y —aunque por otras razones— la misma Grecia, tienen cierto aspecto intrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres *no se hacen* su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César, brota de los romanos como el chorro del hontanar.

(1) *Hist.*, I, 213.

EL ESTADO COMO PIEL

UNA vez expulsados los reyes, el Estado, poder público o mando —son tres sinónimos—, conservó la misma simplicidad de estructura que había tenido en la época monárquica y que viene a resumirse en un Consejo de ancianos, jefes de las parentelas antiguas *(gentes)* y un magistrado, designado por elección, a quien se encarga de la función ejecutiva, esto es, de hacer cumplir la ley y capitanear el ejército. El nombre primitivo de esta magistratura fue probablemente el de «pretor». Figura tan sencilla de Estado bastaba a un pueblo germinal. Pero la colectividad romana aumenta en número de miembros y se va diferenciando internamente en grupos sociales o clases. Las viejas familias han acumulado, generación tras generación, el triple tesoro que permite constituir una aristocracia: nobleza, riqueza, destreza. Ser «noble», ya se sabe, no significa más que ser «hombre conocido», se entiende conocido antes de haber hecho él nada, por las hazañas de sus antepasados, que todo el mundo tiene presentes con solo oír su apellido. Pero también la riqueza y la destreza implican normalmente, sobre todo en estos primeros tiempos, la acumulación hereditaria. No llegan a ellas tanto los individuos como los linajes. Todo esto trae consigo prepotencia social. En torno a los nobles está el «ciudadano desconocido», la plebe, palabra de origen problemático, pero cuyo radical deja entrever un significado originario de muchedumbre. La plebe se hizo muy pronto muy numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia, se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: los «pocos» y los «muchos».

Es admirable cómo a esta complicación creciente de la sociedad romana responde el Estado, paso a paso, con la creación de nuevas instituciones que diversifican el poder, haciendo de él una multiplicidad de poderes o *potestades*, articulados unos en otros. El pretor abandona el mando supremo de la ciudad y del ejército a dos nuevos magistrados: los cónsules, cuya actuación gemela o colegiada impedirá la posible tiranía de un hombre solo. La pretura queda encargada de regentar el derecho privado. Los ediles cuidarán la ciudad. Los cuestores se ocuparán de la hacienda.

Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado. Porque el Estado es la actividad social que se ocupa de lo necesario, de lo imprescindible (1). Y es de verdad emocionante contemplar cómo a cada uno de esos cambios reacciona la fértil inventiva política de los romanos con una institución tan precisa, concreta, original e ingeniosa, que parece una pieza de genial ingeniería y viene a ajustarse, con maravillosa exactitud, en la máquina ya existente del Estado. Cada una de estas instituciones, por lo mismo que no es un abstracto embeleco ni expresión ambiciosa de un vago prurito reformista, sino lo que las circunstancias reclaman, ni más ni menos, tiene el aspecto de lo que el matemático llama la «feliz idea», la ocurrencia elegante y certera que apronta la solución del problema. Y esta solución llega tan a punto y comienza a funcionar con tanta soltura y se integra tan naturalmente en el organismo jurídico preestablecido, que viene a ser como la entrada de la flauta o del oboe en la ordenada selva sonora de la sinfonía. En suma, que el Estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo «como dentro de su piel». Nótese la sustancial paradoja que ello envuelve, pues se trata de que una presión que se ejerce contra nosotros es sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros. Lo que en puro teorema es llamado «vida como libertad», puedo llamarlo ahora, más plásticamente, «Estado como piel». Por el contrario, en las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como

---

(1) Sobre la doctrina que estas palabras resumen véase por ahora las breves indicaciones en *Misión del bibliotecario*. [Véase página 219 y siguientes y 225, nota, del tomo V de estas *Obras Completas*.]

nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico. Yo creo que ahora irá pareciendo claro lo que he intentado decir en estos artículos.

Pero si la nueva institución se adapta tan cabalmente al nuevo músculo social, a la nueva exigencia o necesidad, es porque la mente pública no se ha visto obligada, sin opción posible, a aplicar un único remedio, el «único que queda» y que se impone mecánicamente a nuestra voluntad por no haber otro a mano, sino que se ha encontrado libre para proyectar diversas soluciones, y entre ellas ha podido preferir una, la que mejor encajaba en las circunstancias y más exactamente acordaba con la idea de la vida que, latente en las almas, la nutría de alientos e ilusión. La solución preferida y el «único remedio» se contraponen como la rima inspirada y el ripio inevitable.

La prueba de que cada una de estas instituciones con que el romano afrontaba sus conflictos no venía impuesta con forzosidad, no era un expediente de cajón, es que, al verla nosotros surgir en la historia de este pueblo, nos sorprende siempre como un hallazgo genial, a la vez certero e imprevisto. Por otra parte, las constituciones que los filósofos europeos, desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes, y hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etc. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y en que la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha con el insomnio.

Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzadamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo.

EL TRIBUNO DE LA PLEBE O LA GENIAL IRRACIONALIDAD

Buen ejemplo de lo dicho es el «tribuno de la plebe». Representémonos la situación: se ha llegado a una peripecia en que la plebe, acrecido su contingente multitudinario y siendo un elemento auxi-

liar en las guerras, adquiere una fuerza social que antes no tenía. A esta nueva realidad colectiva, a esta nueva ecuación del dinamismo público, corresponde un reparto diferente del poder estatal. El mando tiene que adaptar su configuración al nuevo *biceps* social que es la plebe o, dicho sin eufemismo, la plebe tiene que mandar también. Pero la plebe es todavía —aún lo será mucho tiempo— la plebe sana de una sociedad saludable, no es aún masa petulante y encanallada. Cree con fe viva en la misma imagen del Universo y de la vida en que creían los patricios; cree en Roma y su destino, del cual se siente, hasta la raíz, solidaria y cree en las virtudes efectivas de los nobles, que, año tras año, combaten sus combates por la ciudad y conquistan, para el común, tesoros, tierras y glorias. Al lado de esto, y con no menos decisión —en el romano del buen tiempo todo es decisivo y a rajatabla—, la plebe quiere participar en el Mando. Mas como sabe, a diferencia de la «masa», que ella no entiende nada del asunto, que ignora la estrategia, el derecho, la diplomacia y la administración, comprende que su papel en la obra de mandar no puede ser dirigente y positivo. Por la misma razón, los nobles, gente de pecho duro, que no se arredraban ante las multitudes, que están ocupados en hacer su Roma, no andaban tampoco propicios a dejar que gobernase cualquiera la República. De aquí grandes y largas luchas. Luchas, pero no revolución; porque los contendientes están soldados unos a otros bajo tierra por la concordia radical fundada en las comunes creencias y en la solidaridad inquebrantable de querer ser un pueblo. Esta es la causa de que en la contienda empleasen los plebeyos, como arma suprema, la acción mínima imaginable cuyo relato nos ha conmovido tanto desde niños; la plebe entera, con su *meneur* al frente, se retira a un monte, al Monte Sacro, al monte Aventino. Por aquel entonces, las ciudades florecían en los alcores. Retirarse a una colina valía como la amenaza simbólica de fundar otra ciudad frente a la antigua. Un pueblo revolucionario, que no aspira a una reforma determinada y concreta, sino a la aniquilación de un Estado y a la mágica construcción sobre sus ruinas de otro por completo distinto, hace todo lo contrario. En vez de amagar con la fundación de una nueva ciudad, procurará apoderarse de la antigua y asesinar o expulsar a los nobles. Ya llegará la hora en que la plebe romana ingrese también en la zona sanguinolenta y repugnante de las revoluciones. Por ahora, basta con la amenaza separatista. Los nobles ceden. Pero ¿qué figura se dará a la solución? Fichte decía, refiriéndolo a Napoleón, que el secreto de la gran política es sencillamente «dar expresión a lo que es». Esto se hizo entonces: el

jefe de la muchedumbre, con el título de tribuno de la plebe, entró a formar parte del Mando o Gobierno, es decir, que se convirtió en magistrado con el carácter de representante de la plebe —no de toda la ciudad. Desde el punto de vista de la razón pura, ya esto es de sobra extravagante e irracional. Es entregar una porción del Mando sobre *toda* la ciudad, a una *parte* de ella o partido como tal. Pero, además, este magistrado que no es un magistrado, y por ello no se le conceden honores de tal, mandará terriblemente, pero sin propiamente mandar. El tribuno, en efecto, no puede mandar hacer esto o aquello, pero puede mandar —y con eficacia fulminante— que no se haga ni esto ni aquello. Su atribución principal es el veto. Como el animal fabuloso que paraliza cuanto mira, el tremendo tribuno con un gesto detenía la actuación de todo otro magistrado, incluso de los cónsules: podía congelar el Estado entero. Su mando consistía, pues, en evitar el desmán del Mando: era el freno al Mando, el Contramando.

Y para ello se le otorgó algo más eficiente que todos los honores: se declaró su persona sagrada, inviolable, tabú. Quien tocase a un tribuno era hombre muerto. El tribuno era el basilisco como institución. La plebe, al retirarse, como el pistón en el émbolo, produce el vacío en la ciudad y la asfixia. Se comprende que la magistratura así nacida fuera una magistratura negativa e inversa, una magistratura, diríamos, cóncava o en hueco, cuya imagen, desde hace veinticinco siglos, desafía escandalosamente a la razón raciocinante.

Pues es el caso que esta institución tribunicia en que el derecho político racionalista ve solo una extravagancia de alta tensión, fue el prodigioso utensilio estatal que aseguró durante centurias la solidaridad entre el Senado y el «pueblo», entre patricios y plebeyos. Si fijamos en 471 a. de J. C. la fecha probable y aproximada de su instauración, podemos decir que el tribunado evitó que Roma rodase por la montaña rusa de las revoluciones hasta tres siglos y medio más tarde. Y aun tal vez, tal vez, la concordia hubiese durado mucho más, si Roma hubiera seguido cerrada hacia dentro de sí misma, viviendo de sus propios jugos. Pero, como veremos, su triunfo inaudito sobre el mundo en torno la abrió, *intelectualmente indefensa*, a influjos forasteros de superior toxicidad. No se olvide que Tiberio Graco, el primer revolucionario de Roma, tenía a su vera a un gréculo de nombre Blossius, filósofo racionalista de vía estrecha, araña intelectual tejedora de triviales utopías. Pero la Roma fuerte de los tiempos creadores fue la del S. P. Q. R. —*Senatus Populusque Romanus*. Pues esta recia casta que no tenía imaginación

sobrante para poder ser hipócrita, que aceptaba de frente lo real, que pensaba y hablaba como un sacabocados, reconoció siempre que la unidad nacional es la unidad, cuando menos, de una dualidad —que toda ciudad se compone de dos casi ciudades, la ciudad de los ricos y la de los pobres, la ciudad de los ilustres y la de los anónimos, la ciudad creadora o *poyética* y la ciudad vulgar—, el *Senatus* y el *Populus*, cada uno de los cuales tiene, quiérase o no, sus derechos. Resisto a la tentación de analizar lo que esos dos nombres representaban, sobre todo ese nombre *populus*, misterioso y rotundo como el vientre de la gran nube negra en que viajan tormentas. La cosa me llevaría demasiado lejos, y fuera perturbar demasiado a los lectores poner ahora ambas palmas sobre el borde de la cátedra y comenzar la disertación diciendo: «Señores, la palabra *populari* significó por lo pronto..., devastar, despoblar.» Les sorprenderá a ustedes, pero conste que es una indicación lingüística, no una alusión a ningún Frente Popular.

Lo que convenía, al presente, decir es solo que esa dualidad «Senado y Pueblo», se articuló como con una bisagra, merced al tribunado. Este fue el cauce legal por el que obtuvo la plebe su progresiva intervención en el mando, conforme aparecieron en ella hombres con calidades suficientes.

Y aún hay que agregar esto: Cuando, cinco siglos después, la República romana se ha volatilizado y de todos sus prestigios y solemnes magistraturas, tan largamente veneradas, se ve solo la mancilla y el oprobio en que han caído y una docena de feroces guerras civiles han yugulado toda posible libertad, y la pleamar del asesinato ha embadurnado de cruento bermellón los foros y las curias, y nadie cree ya en nada, y la universal angustia hace que los supervivientes busquen un hombre que con poderes absolutos rehaga un Estado y resucite el mando, no se halla otra figura jurídica para sustentar su ejercicio que la del tribuno de la plebe. De la vieja galera romana, deshecha en el total naufragio, flota solo, insumergible, el mascarón de proa que es esta institución extravagante. «Augusto —dice Tácito (1)—, al redescubrir la potestad tribunicia para dominar su suprema jerarquía, evitó asumir el nombre de dictador o de rey y, a la vez, aseguró la preeminencia de su mando sobre todos los demás poderes.»

(1) *Ann*, III, 56.

No bastaba hablar en abstracto de lo que son las instituciones preferidas o inspiradas. Era menester dibujar, siquiera en su elemental diseño, la fisonomía completa de una de ellas. De este modo preparamos el contraste con la institución forzosa y de génesis mecánica que fue el *principado* o Imperio. Solo entonces obtendremos la postrera claridad. Pero lo mismo podíamos haber elegido la dictadura, otro ejemplo del realismo romano dispuesto sin remilgos al reconocimiento de que en las sociedades es de sobra normal la anormalidad. El Estado del cónsul y del pretor va bien con lo cotidiano, pero la hora del extraño peligro exterior y la hora del interno frenesí reclaman también ser prevenidas en la ley con suficiente impudor. Para ello se crea la dictadura, si bien el simbolismo jurídico romano exige que el dictador sea elegido en la oscuridad de la noche. Por mi gusto, habría destacado la censura. Más adelante se verá la razón de este gusto y de que no lo satisfaga ahora.

Sin embargo, el tribunado de la plebe se nos imponía con carácter excepcional, porque en él se manifiesta, de la manera más acusada, una cuestión de suma importancia que adrede he dejado para el final de este artículo. Lo que sobre el tribunado he dicho puede resumirse en estas dos notas: *Primera*. Que, contempladas las cosas a la luz de la «pura razón», otorgar poderes ejecutivos —y no solo deliberantes— a quien representa únicamente los intereses y apetitos de una parte de la sociedad y, más aún, permitirle un modo de actuación tan cómodo y fácil como es el veto, tiene que llevar a la detención de la maquinaria gubernativa y, consecuentemente, al golpe de Estado o a la revolución que corrigen aquel atasco. El razonamiento abstracto nos conduce, sin remedio, a declarar que esa institución es imposible. *Segunda*. Que, no obstante, se da el hecho de haber esa institución gozado una gloriosa y perdurable realidad. Como dice Don Juan:

Los muertos que vos matáis
gozan de buena salud.

¿Por qué se equivoca nuestra «razón pura»? Sencillamente, porque trata como si fuese una cosa aislada —*abs-tracta*— lo que, en

verdad, ni está ni puede estar aislado. Habla de una institución como si su realidad consistiese solo en su funcionamiento definido por la ley. O, dicho de otra forma, como si en el funcionamiento *real* de una institución interviniese solo lo que la ley dice sobre ella. Y, por lo pronto, hay que una institución funciona encajada entre las otras, limitada o sustentada por ellas. Pero además —y esto es lo que empieza a ser interesante— cada institución y su conjunto o Estado funciona, a su vez, en combinación indisoluble con el resto de las actividades sociales distintas del Estado. Distintas, pero no separadas ni separables. La vida colectiva es un sistema de funciones cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone. En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina *realmente* en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales. De ello es gran muestra el tribunado. Representaba este en el Mando los intereses de la plebe, pero no de una plebe abstracta y cualquiera, sino de la plebe romana, que durante siglos, junto a sus intereses particulares sintió, con no menor vivacidad, interés por el destino de Roma; una plebe cuyas firmes creencias religiosas y terrenales montaban dentro de cada hombre los frenos de la disciplina y la obediencia, que respetaba y admiraba con espontáneo entusiasmo la nobleza, la riqueza y la destreza de sus nobles. Esto es un hecho —cuyo estricto parangón hallamos en lo que acontecía aún una generación atrás en Inglaterra—, es un hecho que no podemos extraernos de la cabeza como un concepto puro, sino que alguien tiene que narrarnos. Pero, una vez que nos lo han narrado, la institución tribunicia, que a la luz de la «razón pura» parecía irracional e ininteligible, nos resulta la cosa más natural y comprensible del mundo. Lo que es opaco para la «razón pura» se hace transparente ante una razón narrativa, que es la «razón histórica». El tribunado de la plebe era el órgano jurídico encargado de hacer constar dentro del Gobierno aquellas cosas en que la plebe se sentía insolidaria del Senado; pero esto fue posible, sin quebranto grave, porque en la plebe, aparte de su intervención en el Estado, *funcionaba* una solidaridad superabundante con el Senado mismo y con la vida integral de Roma. Vivió, pues, aquella institución de algo que estaba fuera de ella y del Estado, de un *complemento* existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad —en suma, la ley, una vez más, vivió de las costumbres. La fórmula de Horacio: *Leges sine moribus vanae*— «las leyes son nulas sin las costumbres»— es uno de los grandes principios sociológicos. Solo aguarda ser libertado de la vaguedad con que,

hasta ahora, se le ha entendido mediante una teoría de los complementos extralegales que cada ley necesita.

Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por dónde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de Prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea precisable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo. Quien quiera trasplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero.

Podrán las leyes de la nación extraña servir de incitamiento, y aun de orientación, a nuestra inventiva política —Roma se orientó no pocas veces en las imágenes jurídicas de Grecia—; pero, en última instancia, habrá que inventar. La imitación en política pertenece a la patología social. No es del sobrehaz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea «libertad». Desde este altillo se percibe claramente la frivolidad e insustancialidad del «liberalismo». ¡Como si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo, sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades! La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde este otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe.

Los peñones que nos amenizan la travesía no flotan sueltos sobre el mar, sino que forman parte integrante de la montaña abisal que en ellos culmina y de que son la visible emergencia. Pues una cosa así, las instituciones.

Mas esto es solo el piso bajo de una teoría sobre los complementos en la vida colectiva. Hay otro en ella más peraltado y sutil que...

TEORIA DE ANDALUCIA
Y
OTROS ENSAYOS

(1942)

TEORÍA DE ANDALUCÍA

PRELUDIO

Durante todo el siglo XIX, España ha vivido sometida a la influencia hegemónica de Andalucía. Empieza aquella centuria con las Cortes de Cádiz; termina con el asesinato de Cánovas del Castillo, malagueño, y la exaltación de Silvela, no menos malagueño. Las ideas dominantes son de acento andaluz. Se pinta Andalucía —un terrado, unos tiestos, cielo azul. Se lee a los escritores meridionales. Se habla a toda hora de la «tierra de María Santísima». El ladrón de Sierra Morena y el contrabandista son héroes nacionales. España entera siente justificada su existencia por el honor de incluir en sus flancos el trozo andaluz del planeta. Hacia 1900, como tantas otras cosas, cambia esta. El Norte se incorpora. Comienza el predominio de los catalanes, vascongados, astures. Enmudecen las letras y las artes del Sur. Mengua el poder político de personajes andaluces. El sombrero de catite y el pavero ceden a la boina. Se construyen casitas vascas por todas partes. El español se enorgullece de Barcelona, de Bilbao y de San Sebastián. Se habla del hierro vizcaíno, de las Ramblas y del carbón astur.

Son curiosas estas pendulaciones del centro de gravedad español entre su mitad alta y su mitad baja, y resultaría interesante perseguir hacia atrás la historia de ese ritmo oscilatorio, averiguando si existe alguna periodicidad que permita articular toda nuestra historia en épocas norteñas y épocas andaluzas.

Lo cierto es que en este momento puede advertir el perspicaz un comienzo de depresión en el Norte peninsular. ¿Es que siente menos bríos, menos fe en sí mismo, en sus virtudes peculiares, en su estilo de vida, en su capacidad? O ¿es, simplemente, que la totalidad Es-

paña ha llegado a saturarse de influencia septentrional? Probablemente se trata de lo uno y lo otro. Yo no sé qué experiencia imprecisa, pero fuerte, me hace sospechar que la pujanza de cada individuo y cada colectividad no es una cantidad absoluta que dependa solo de ellos, sino una función de la pujanza existente en los demás. Según esto, puede un pueblo decaer no por defecto o insuficiencia propios, sino, simplemente, por el hecho de ascender otros pueblos próximos. Y, viceversa, tonificarse una nación por efecto de deprimirse las vecinas. Por lo menos, es ahora evidente que, en el orden económico, la relativa mengua de Cataluña, Vasconia y Asturias coincide con el crecimiento de la riqueza andaluza. Todavía no hay síntomas perceptibles de que a esta acompañe un resurgimiento intelectual o moral, y fuera acaso la expresión más exacta decir que en esta hora se halla España indiferente frente a Norte y Sur. Pero no es verosímil que perdure esta indecisión. Se trata, sin duda, de una fase transitoria pronta a terminar o en una recaída sobre el Norte o en un nuevo entusiasmo por Andalucía.

Claro es que este retorno a lo andaluz —si aconteciera— implicará una visión de Andalucía completamente distinta de la que tuvieron nuestros padres y abuelos. No hay probabilidad de que nos vuelva a conmover el cante hondo, ni el contrabandista, ni la presunta alegría del andaluz. Toda esta quincalla meridional nos enoja y fastidia.

Lo admirable, lo misterioso, lo profundo de Andalucía está más allá de esa farsa multicolor que sus habitantes ponen ante los ojos de los turistas. Porque es de advertir que el andaluz, a diferencia del castellano y del vasco, se complace en darse como espectáculo a los extraños, hasta el punto de que en una ciudad tan importante como Sevilla, tiene el viajero la sospecha de que los vecinos han aceptado el papel de comparsas y colaboran en la representación de un magnífico *ballet* anunciado en los carteles con el título «Sevilla». Esta propensión de los andaluces a representarse y ser mimos de sí mismos revela un sorprendente narcisismo colectivo. Solo puede imitarse a sí mismo el que es capaz de ser espectador de su propia persona, y solo es capaz de esto quien se ha habituado a mirarse a sí mismo, a contemplarse y deleitarse en su propia figura y ser. Esto, que produce a menudo el penoso efecto de hacer amanerado al andaluz, a fuerza de subrayar deliberadamente su propia fisonomía y ser en cierto modo dos veces lo que es, demuestra, por otra parte, que es una de las razas que mejor se conocen y saben a sí mismas. Tal vez no haya otra que posea una conciencia tan clara de su pro-

pio carácter y estilo. Merced a ello le es fácil mantenerse invariablemente dentro de su perfil milenario, fiel a su destino, cultivando su exclusiva cultura.

Uno de los datos imprescindibles para entender el alma andaluza es el de su vejez. No se olvide. Es, por ventura, el pueblo más viejo del Mediterráneo —más viejo que griegos y romanos. Indicios que se acumulan nos hacen entrever que antes de soplar el viento de los influjos históricos desde Egipto y, en general, desde el Mediterráneo oriental hacia el occidental, había reinado una sazón de ráfagas opuestas. Una corriente de cultura, la más antigua de que se tiene noticia, partió de nuestras costas y, resbalando sobre el frontal de Libia, salpicó los senos de Oriente.

Cuando veais el gesto frívolo, casi femenil, del andaluz, tened en cuenta que repercute casi idéntico en muchos miles de años; por tanto, que esa tenue gracilidad ha sido invulnerable al embate terrible de las centurias y a la convulsión de las catástrofes. Mirado así, el gestecito del sevillano se convierte en un signo misterioso y tremendo, que pone escalofríos en la medula. Una impresión parecida a la que produce la sonrisa enigmática del chino —¡rara coincidencia!—, el otro pueblo vetustísimo apostado desde siempre en el opuesto extremo del macizo eurasiático.

No perturbe demasiado al lector esta súbita aparición de China en el preludio de un ensayo sobre Andalucía. Si es andaluz, detenga un momento su irritación y concédame algún margen para justificar el paralelo. La comparación es el instrumento ineludible de la comprensión. Nos sirve de pinza para capturar toda fina verdad, tanto más fina cuanto más dispares se alejen los brazos de la pinza, los términos del parangón. No haya cuidado de que este audaz emparejamiento se complazca en el síntoma de que el torero y el mandarín usan coleta. Ni la coleta del mandarín es china, sino manchúe, ni la del torero andaluza, sino francesa.

Andalucía, que no ha mostrado nunca pujos ni petulancias de particularismo; que no ha pretendido nunca ser un Estado aparte, es, de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya. Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas. Lo que no ha existido nunca es una cultura absoluta, esto es, una cultura que responda vic-

toriosamente a toda objeción. Las que el pasado y el presente nos ofrecen son más o menos imperfectas: cabe establecer entre ellas una jerarquía, pero no hay ninguna libre de inconvenientes, manquedades y parcialidad. La cultura única y propiamente tal es solo un ideal y puede definírsela como Aristóteles la Metafísica o ciencia única, a la cual llama «la que se busca».

Y es curioso advertir que cada cultura positiva consigue resolver cierto número de cuestiones vitales mediante el previo abandono y renuncia a resolver las restantes. De suerte, que del defecto ha hecho una virtud, y si ha logrado algo o mucho ha sido por aceptar alegremente su carácter fragmentario. Ya veremos cómo la cultura andaluza vive de una heroica amputación; precisamente de amputar todo lo heroico de la vida —otro rasgo esencial en que coincide con la China.

Una y otra tienen una raíz común, que en este caso es menos metafórica, porque, como las auténticas raíces, se hinca en el campo. Son culturas campesinas.

Si viajamos por Castilla no encontraremos otra cosa que labriegos laborando sus vegas, oblicuos sobre el surco, precedidos de la yunta, que sobre la línea del horizonte adquiere proporciones monstruosas. Sin embargo, no es la castellana actual una cultura campesina: es simplemente agricultura, lo que queda siempre que la verdadera cultura desaparece. La cultura de Castilla fue bélica. El guerrero vive en el campo, pero no vive del campo —ni material ni espiritualmente. El campo es, para él, campo de batalla: incendia la cosecha del agricultor pacífico, o bien la requisa para beneficio de sus soldados y bestias beligerantes. El castillo agarrado al otero no es, como la alquería o cortijo, lugar para permanecer, sino, como el nido del águila, punto de partida para la cacería y punto de abrigo para la fatiga. La vida del guerrero no es permanente, sino móvil, andariega, inquieta por esencia. Desprecia al labriego, lo considera como un ser inferior, precisamente porque no se mueve, porque es *manente* —de donde *manant*—, porque vive adscrito al cortijo o *villa* —de donde villano. El sentido peyorativo de estos dos vocablos es un precipitado de desdén que mide el antagonismo entre dos culturas, ambas ocurrentes en el área campesina, pero de signo inverso: la bélica y la agraria. Cuando el guerrero se fue de Castilla quedó solo la masa inferior sobre que él vivía: el rústico eterno, informe, sin estilo, igual en todas partes.

Esta contraposición dibuja con alguna claridad el sentido positivo y creador que doy al término cuando de la andaluza digo que

es una cultura campesina, es decir, agraria. No es lo peculiar de esta que el hombre cultive el campo, sino que de la agricultura hace principio e inspiración para el cultivo del hombre.

Al revés que en Castilla, en Andalucía se ha despreciado siempre al guerrero y se ha estimado sobre todo al *villano*, al *manant*, al señor del cortijo. Exactamente como en China, donde, a lo largo de miles de años, el militar, por el mero hecho de serlo, era considerado como un hombre de segunda clase. Mientras en Occidente fue la espada del Emperador símbolo supremo del Estado, en china la nación se sintió resumida en el pacífico abanico de su Emperador.

Consecuencia de este desdén a la guerra es que Andalucía haya intervenido tan poco en la historia cruenta del mundo. El hecho es tan radical, tan continuado, que de puro evidente no se ha subrayado nunca. ¿Qué papel ha sido el de Andalucía en este orden de la historia? El mismo de China. Cada trescientos o cuatrocientos años invaden la China las hordas guerreras de las crudas estepas asiáticas. Caen feroces sobre el pueblo de los Cien Nombres, que apenas o nada resiste. Los chinos se han dejado conquistar por todo el que ha querido. Al ataque brutal oponen su blandura; su táctica es la táctica del colchón: ceder. Tanto, que el feroz invasor no encuentra fuerza donde apoyar su ímpetu y cae por sí mismo en el colchón —en la deliciosa blandura de la vida china. El resultado es que, a las dos o tres generaciones, el violento manchú o mongol queda absorbido por la vieja y refinada y suavísima manera del chino, tira la espada y empuña el abanico.

Parejamente, Andalucía ha caído en poder de todos los violentos mediterráneos, y siempre en veinticuatro horas, por decirlo así, sin ensayar siquiera la resistencia. Su táctica fue ceder y ser blanda. De este modo acabó siempre por embriagar con su delicia el áspero ímpetu del invasor. El olivo bético es símbolo de la paz como norma y principio de cultura (1).

---

(1) La otra gran cultura agraria que ha existido, la del Antiguo Egipto, repite el fenómeno de China y Andalucía. Las conquistas de los Tutmosis y Ramsés fueron hechas con soldados extranjeros.

EL IDEAL VEGETATIVO

Vive el andaluz en una tierra grasa, ubérrima, que con mínimo esfuerzo da espléndidos frutos. Pero además el clima es tan suave, que el hombre necesita muy pocos de estos frutos para sostenerse sobre el haz de la vida. Como la planta, solo en parte se nutre de la tierra, y recibe el resto del aire cálido y la luz benéfica. Si el andaluz quisiera hacer algo más que sostenerse sobre la vida, si aspirase a la hazaña y a la conducta enérgica, aun viviendo en Andalucía, tendría que comer más y, para ello, gastar mayor esfuerzo. Pero esto sería dar a la existencia una solución estrictamente inversa de la andaluza. Mientras creamos haberlo dicho todo cuando acusamos al andaluz de holgazanería, seremos indignos de penetrar el sutil misterio de su alma y cultura.

Se dice pronto «holgazanería», aunque es una palabra bastante larga. Pero el andaluz lleva unos cuatro mil años de holgazán, y no le va mal. En vez de afrontar el hecho con pedante ademán de maestro de escuela y atribuir a este pueblo viejísimo la nota de pereza como una calificación escolar, mejor será que abramos bien los ojos y agucemos la mente a fin de entenderlo. Corremos si no el riesgo imprevisto de enaltecer la holgazanería, puesto que ha hecho posible la deleitable y perenne vida andaluza.

La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura. Como he indicado ya, la cultura no consiste en otra cosa que en hallar una ecuación con que resolvamos el problema de la vida. Pero el problema de la vida se puede plantear de dos maneras distintas. Si por vida entendemos una existencia de máxima intensidad, la ecuación nos obligará a aprontar un esfuerzo máximo. Pero reduzcamos previamente el problema vital, aspiremos solo a una *vita minima:* entonces, con un mínimo esfuerzo, obtendremos una ecuación tan perfecta como la del pueblo más hazañoso. Este es el caso del andaluz. Su solución es profunda e ingeniosa. En vez de aumentar el *haber*, disminuye el *debe;* en vez de esforzarse para vivir, vive para no esforzarse, hace de la evitación del esfuerzo principio de su existencia.

Sería, pues, un error suponer, sin más ni más, que el sevillano

renuncia a vivir como un inglés de la *City* porque es incapaz de trabajar tanto como él. Aunque sin trabajo y como mágica donación se le ofreciese tal régimen de vida, lo rechazaría con horror. Podrá en el andaluz ser la pereza *también* un defecto y un vicio; pero, antes que vicio y defecto, es nada menos que su ideal de existencia. Esta es la paradoja que necesita meditar todo el que pretenda comprender a Andalucía: la pereza como ideal y como estilo de cultura. Si sustituimos el vocablo pereza por su equivalente «mínimo esfuerzo», la idea no varía, y cobra, en cambio, un aspecto más respetable.

Venimos de una época que, más que otra ninguna de la historia, ha hecho del máximo esfuerzo su ideal de vida, y nos resulta difícil comprender una actitud vital tan opuesta a la nuestra. Interpretamos, desde luego, la pereza como una simple negación, como un puro no hacer. Pero no exageremos la indolencia de los andaluces. A la postre, vienen a hacer todo lo que es necesario, puesto que Andalucía existe, y su pereza no excluye por completo la labor, sino que es más bien el sentido y el aire que adopta su trabajo. Es un trabajo inspirado por la pereza y dirigido hacia ella, que tiende, por tanto, a ser en todo orden el mínimo, como si se avergonzase de sí mismo. Este cariz aparece sobremanera claro si recordamos la forma petulante, ostensiva, desmesurada, que suele tomar el trabajo en los pueblos que hacen de él su ideal.

Después de todo, como decía Federico Schlegel, es la pereza el postrer residuo que nos queda del Paraíso, y Andalucía el único pueblo de Occidente que permanece fiel a un ideal paradisíaco de la vida. Hubiera sido imposible tal fidelidad si el paisaje en que está alojado el andaluz no facilitase ese estilo de existencia. Pero no se recaiga en la explicación trivial que considera a una cultura como efecto mecánico del medio.

Para el hombre que llega del Norte es la luminosidad y gracia cromática de la campiña andaluza un terrible excitante que le induce a una vida frenética (1). Esto le lleva a suponer que la existencia andaluza sería también frenética si la indolencia no la deprimiese. Imagina que este pueblo posee una gran vitalidad, y cuando ve pasar a las sevillanas de ojos nocturnos, presume en sus almas magníficas pasiones y extremados incendios. ¡Grande error! No cae en la cuenta

(1) Cuenta Chateaubriand que al llegar los cien mil hijos de San Luis a la divisoria de Sierra Morena y descubrir súbitamente la campiña andaluza, les produjo tal efecto el espectáculo, que espontáneamente los batallones presentaron armas a la tierra maravillosa.

de que el andaluz aprovecha en sentido inverso las ventajas de su «medio». El pueblo andaluz posee una vitalidad mínima, la que buenamente le llega del aire soleado y de la tierra fecunda. Reduce al mínimo la reacción sobre el medio porque no ambiciona más y vive sumergido en la atmósfera como un vegetal.

La vida paradisíaca es, ante todo, vida vegetal. Paraíso quiere decir vergel, huerto, jardín. Y la existencia de la planta se diferencia de la animal en que aquella no reacciona sobre el contorno. Es pasiva al medio. Con sus raíces recibe el nutrimiento telúrico, con sus hojas bebe del sol y del viento. No hace nada. Vivir, para ella, es a un tiempo recibir de fuera el sustento y gozarse al recibirlo. El sol es a la par alimento y caricia en la manecita verde de la hoja. En el animal se separan más la sustentación y la delectación. Tiene que esfozarse para lograr el alimento, y luego, con funciones diversas de esta, buscarse sus placeres. Cuando más al Norte vayamos más disociados encontraremos esos dos haces de la vida. Pues bien: a un andaluz le parecen igualmente absurdas en el inglés o el alemán la manera de trabajar y la manera de divertirse, ambas sin mesura, desintegrada la una de la otra. Por su parte, prefiere trabajar poco, y también divertirse sobriamente, pero haciendo a la vez lo uno y lo otro, infusas las dos operaciones en un gesto único de vida que fluye suavemente, sin interrupciones ni sobresaltos, como un perfecto *adagio cantabile*. Diríase que en la vida andaluza, la fiesta, el domingo, rezuma sobre el resto de la semana e impregna de festividad y dorado reposo los días laborables. Pero también, viceversa, la fiesta es menos orgiástica y exclusiva, el domingo más lunes y más miércoles que en las razas del Norte. Sevilla solo es orgiástica para los turistas del Septentrión; para los nativos es siempre un poco fiesta y no lo es del todo nunca.

Al fijarla sobre Andalucía, nuestra pupila se deslumbra y cree ver una escena de exaltación. Pero aguardemos un poco que pase esa impresión superficial. Pronto descubriremos que la vida andaluza excluye toda exaltación y se caracteriza por el fino cuidado de rebajar un tono lo mismo la pena que el placer.

Lo que subraya y antepone es precisamente el tono menor de la vida, el repertorio de mínimas y elementales delicias que pueden extenderse, sin altos ni bajos, con perfecta continuidad, por toda la existencia. En el Paraíso no se comprende goces intensos, concentrados frenéticamente en puntos del tiempo, a que siguen horas de vacío o de amargor. El vegetal paradisíaco goza mínimamente, pero sin discontinuidad: goza de tener su follaje bajo el baño térmico

del sol, de mecer sus ramas al venteo blando, de refrescar su medula con la lluvia pasajera. Pues bien: aunque parezca mentira al hombre del Norte, hay todavía en este rincón del planeta millones de seres humanos para quienes la delicia básica de la vida es, en efecto, gozar de la temperie deleitable. Es indecible cuánta fruición extrae el andaluz de su clima, de su cielo, de sus mañanitas azules, de sus crepúsculos dorados. Sus placeres no son interiores, ni espirituales, ni fundados en supuestos históricos. De todo esto ha aceptado el mínimo que la presión de la época le imponía. Pero la raíz de su ser sigue sumergida en esa delicia cósmica, elemental, segura, perdurable. El andaluz tiene un sentido vegetal de la existencia y vive con preferencia en su piel. El bien y el mal tienen ante todo un valor cutáneo: bueno es lo suave, malo lo que roza ásperamente. Su fiesta auténtica y perenne está en la atmósfera, que penetra todo su ser, da un prestigio de luz y de ardor a todos sus actos y es, en suma, el modelo de su conducta. El andaluz aspira a que su cultura se parezca a su atmósfera (1).

Vive, pues, este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que otro ninguno. Para él, lo andaluz es primariamente el campo y el aire de Andalucía. La raza andaluza, el andaluz mismo, viene después; se siente a sí mismo como el segundo factor, mero usufructuario de esa delicia terrena, y en este sentido, no por especiales calidades humanas, se cree un pueblo privilegiado. Todo andaluz tiene la maravillosa idea de que ser andaluz es una suerte loca con que ha sido favorecido. Como el hebreo se juzga aparte entre los pueblos porque Dios le prometió una tierra de delicias, el andaluz se sabe privilegiado porque, sin previa promesa, Dios le ha adscrito al rincón mejor del planeta. Frente al

(1) Espero que se me entienda bien. No se trata neciamente de censurar al andaluz suponiendo que no hace más que vegetar. Mi idea es que su cultura —por tanto, su actividad «espiritual»— exalta y pule el plano vegetativo de la existencia. De aquí, entre otros muchos detalles, la tierna amistad del andaluz con el vegetal, con el productivo y con el superfluo, con la vid y con la flor. Cultiva el olivar, pero también el tiesto. En cuanto a la alimentación, la sensiblería socialista nos ha hecho notar innumerables veces que el gañán del campo andaluz no come apenas y está atenido a una simple dieta de gazpacho. El hecho es cierto y, sin embargo, la observación es falsa porque es incompleta. Sería más verídica si añadiese que en Andalucía come poco y mal todo el mundo, no solo el pobre. La cocina andaluza es la más tosca, primitiva y escasa de toda la Península. Un jornalero de Azpeitia come más y mejor que un ricacho de Córdoba o Jaén. Hasta en esto imita el andaluz al vegetal: se alimenta sin comer, vive de la pura inmersión en tierra y cielo. Lo mismo el chino.

hombre de la tierra prometida, es el hombre de la tierra regalada, el hijo de Adán a quien ha sido devuelto el Paraíso.

Conviene insistir sobre esta raíz primaria del alma andaluza que es el peculiar entusiasmo por su trozo de planeta. Y véase cómo empieza a dibujarse el sentido positivo que encierra mi diagnóstico de la cultura andaluza como cultura campesina. La unión del hombre con la tierra no es aquí un simple hecho, sino que se eleva a relación espiritual, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no solo materialmente, como todos los demás pueblos, sino que vive de ella en idea y aun en ideal. El gallego lejos del terruño siente morriña; el asturiano y el vasco viven doloridos lejos de sus valles angostos y humeantes. Sin embargo, su nexo con la campiña maternal es ciego, como físico, sin sentido de espíritu. En cambio, para el andaluz, que no siente en la ausencia esas repercusiones mecánicas del sentimiento, es vivir en Andalucía el ideal, consciente ideal. Y, viceversa, mientras un gallego sigue siendo gallego fuera de Galicia, el andaluz trasplantado no puede seguir siendo andaluz; su peculiaridad se evapora y anula. Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas.

Este ideal —la tierra andaluza como ideal— nos parece a nosotros, gentes más del Norte, demasiado sencillo, primitivo, vegetativo y pobre. Está bien. Pero es tan básico y elemental, tan previo a toda otra cosa que el resto de la vida, al producirse sobre él, nace ya ungido y saturado de idealidad. De aquí que toda la existencia andaluza, especialmente los actos más humildes y cotidianos —tan feos y sin espiritualizar en los otros pueblos—, posea ese divino aire de idealidad que la estiliza y recama de gracia. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial...

Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco.

Artículos publicados en *El Sol*, en abril de 1927.

INTRODUCCIÓN A UN «DON JUAN»

I

La figura de Don Juan es uno de los máximos dones que ha hecho al mundo nuestra raza. No obstante, en los últimos tiempos los españoles la han desatendido y dejan que se anquilose en las guardarropías de los teatros populares. Entre tanto, ausente de la tierra natal, Don Juan, que fue siempre un vagabundo, vive emigrante en París, en Londres, en Berlín. Mejor o peor tratado, sigue blasfemando y seduciendo en francés, en inglés, en alemán. Lo que ahora ofrezco al lector es un ensayo de repatriar al turbulento personaje y una invitación a los mejores para que dirijan sobre él su atención.

METODOLOGÍA

Don Juan no es un hecho, un acontecimiento, que es lo que fue de una vez para siempre, sino un tema eterno propuesto a la reflexión y a la fantasía. No es una estatua que puede solo ser reproducida, sino una cantera de que cada cual arranca su escultura. Este, como los otros grandes símbolos emanados de la sensibilidad humana, tiene un inmortal poder de germinación, y de una humilde simiente puede crecer pomposo hasta cubrir con su fronda toda una época. Pero el tema «Don Juan», oriundo de España, destinado a ser pulido y perfeccionado en manos españolas, se halla hoy en un estadio de evolución atrozmente primario si se le compara con sus otros hermanos de Occidente, Fausto y Hamlet, por ejemplo. ¡Triste sino de nuestras cosas más egregias, quedar siempre primitivas, con su gesto inicial y tosco, esperando un temperamento generoso capaz de

imbuir en la torpe crisálida un alado afán de mariposa! Todavía durante mucho tiempo cualquier intento de proyectar sobre la leyenda de Don Juan una interpretación de alto y esencial giro parecerá un error y se sentirá una morbosa fruición recayendo en fórmulas más elementales y de arcaica estructura.

Como el de Don Juan, fue originariamente el cuento de Fausto una conseja medieval, un ejemplo edificante de simplicísimo contenido: el sabio decrépito e impío que, sintiendo próxima la muerte, compra al diablo con su alma una nueva juventud y una primavera más para el placer. Tan sencillo germen es llevado por Goethe a sus últimas consecuencias, y nos aparece mágicamente transfigurado en un gigantesco poema filosófico, en un canto universal, donde a toda realidad cardinal se concede voz, sonrisa y lamento. Y, sin embargo, esta expansión incalculable no fue sentida por los lectores primeros del *Fausto* como una infidelidad al viejo tema legendario, que hubiera sido engrosado con materias forasteras y bajo ellas quedase sepulto, sino al contrario, viose desde luego que la humilde fabulilla, como un punto elástico, se había dilatado por su propio dinamismo, desarrollando todos sus miembros, estirando sus íntimos resortes. Precisamente para ser hoy fieles al cuento que contaba el hombre medieval, tenemos que contarlo de otro modo, porque nuestra alma se ha hecho más compleja, las palabras se han cargado con diferente contenido y el mundo que nos rodea muestra un gesto distinto.

De esta suerte, las figuras simbólicas son a modo de seres vivos que sufren las vicisitudes de los tiempos, cambian con ellos, degeneran y madurecen, tomando el vario cariz de las llamas humanas que en ellos se proyectan, como las lagunas toman su color de los cielos peregrinos que pasan sobre ellas resbalando o bajan a beber de sus aguas.

La norma según la cual ha de hacerse progresar un tema como el de Don Juan no es difícil de descubrir. Cada nueva época significa la conquista que el hombre hace de una noción más complicada y exacta de lo que las cosas son y de lo que deben ser, de la realidad y del ideal. Pues bien: el tema tradicional deberá ser sometido a las exigencias de ese nuevo y más rigoroso conocimiento. Solo así tendrá para esa época sentido, y esto —tener sentido— es lo que diferencia a un símbolo, a una creación ideológica o estética, de los hechos vulgares que traman la existencia y se yuxtaponen los unos a los otros simplemente porque han acontecido unos tras otros. Ha de verse, pues, en los temas simbólicos todo lo contrario que caprichos

o secuencias de hechos fortuitos. Son sublimes teoremas que descubre la sensibilidad humana, en los cuales cada elemento es necesario y requerido por los demás. Por esto no debe extrañar que la fidelidad misma obligue en ocasiones a eliminar de la tradición rasgos perturbadores y, a veces, a volver trozos de ella del revés.

Así, la leyenda de Don Juan empieza por ser un ejemplo devoto en que se narra de un hombre frívolo, concupiscente e impío, que en hora tardía, sobrecogido por el castigo de una visión, se convierte y sucumbe. Al cerebro medieval que la imagina y al que la escucha, les importa solo el castigo y la conversión, que eran la faena divina. Todo lo antecedente, la vida de Don Juan y su carácter, es para ellos despreciable, un valor negativo, frivolidad, pecado, concupiscencia. Mas hoy, si empleamos la palabra conversión, no como un mero ruido, sino con toda la plenitud de su significado, nos encontramos delante de un complejo problema psicológico. Es la conversión un súbito cambio del centro de gravedad en una alma que hasta ahora gravitaba hacia un ideal y de pronto se polariza íntegramente hacia otro, acaso opuesto. Sabemos hoy que este fenómeno se produce no solo como aventura religiosa, sino en las direcciones más diversas, y sabemos también que no se produce en un temperamento cualquiera, sino solo en ciertas almas selectas, de densa fibra y noble pulso. Consecuencia de ello es que Don Juan pecador no nos parezca un ente despreciable, que no podamos admitir en él una vulgar frivolidad, que su concupiscencia y devaneos adquieren a nuestros ojos un matiz grave y trágico, y que en el rodar de sus carcajadas percibamos resonancias de esenciales dolores humanos.

Lo propio acontece si se nos dice que fue Don Juan un botarate fanfarrón que se empecina en negar la excelencia de todo ideal y norma, hasta que se siente aplastado por la divina mano vengadora. Porque, una de dos: o Don Juan niega a ciegas, porque sí, el valor de todo lo excelso, y entonces su negación carece de sentido, no es ni negación y no merece el trabajo que Dios se toma triturándolo con su pulgar omnipotente, o niega todo lo que no es su capricho con plena conciencia, después de haber mirado de hito en hito los soberanos perfiles de los ideales. Solo en este caso tiene sentido su negación, solo entonces es verdaderamente un acto espiritual, digno de premio o castigo, y no un mero gesto infrahumano exento de toda sugestión filosófica. Es preciso, pues, repensar hasta su raíz profunda ese heroísmo negativo de Don Juan; tal vez, explorándolo hasta su trémulo manantial, obtengamos la grave relación de que, en rigor, todo ideal, por perfecto que sea, tiene alguna insuficiencia

que le hace incongruente con nuestro corazón y, por tanto, susceptible de ser heroicamente negado.

Pero entonces Don Juan no es un botarate, sino terrible símbolo de una simiente trágica que, más o menos incubada, llevamos dentro todos los hombres: la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos, frenesí de una hora embriagada que culmina en desesperación, embarque jovial que una vez y otra hacemos en naves empavesadas, las cuales siempre al cabo periclitan.

Por las mismas razones —y no obstante mi mejor voluntad— me es imposible aceptar dentro de esta interpretación de Don Juan que ahora aventuro, la extraña ocurrencia de Zorrilla y otros dramaturgos y comentadores que le dejan malignamente desvencijarse en las más truculentas aventuras para darse el gusto, a la postre, de hacerle descubrir en Doña Inés, por vez primera, una mujer enamorada. ¿No hubiera sido más sencillo y discreto hacerle pasar, desde luego, por tan usada experiencia y adquirir esa humilde sabiduría? La idea de que precisamente Don Juan ignora la capacidad de generoso apasionamiento ínsita en la mujer se resiste con ademanes violentos a ingresar en mi espíritu. Y esto por varios motivos. En primer lugar, si Don Juan no ha tropezado en la vida más que hembras casquivanas y audaces rameras, no veo por qué se le apunta como crimen haber huido de todas con pie ágil. El pecador, en este caso, es el dramaturgo o el comentarista, que no ha tenido la benevolencia de correr al primer acto de la vida donjuanesca ese encuentro salvador con Doña Inés; antes bien, se ha complacido en despeñar al caballero por una insólita quebrada.

Pero, además, revela esta extraña ocurrencia cierto grave desconocimiento de las condiciones arriba aludidas, en que se plantea la cuestión de idear una figura simbólica. Si queremos construir una existencia significativa, habremos de reducir en ella al mínimum los componentes de azar. Es preciso que su trayectoria se desarrolle empujada por una rigorosa necesidad y avance, como un astro espiritual, por una órbita gobernada según leyes ineludibles de la psicología humana. Que un hombre como Don Juan, tan amigo de andar entre faldas, tarde tanto en descubrir el latido amoroso de la mujer, es un caso insólito, una infrecuente casualidad, que excluiría de su biografía todo valor representativo. La fama anónima, más certera que esos autores, ha concentrado simbólicamente en Don Juan el misterioso don de enamorar a la mujer, que en varias dosis se halla repartido por todos los varones. Cuanto mejor sea la suerte de nuestro personaje en este punto y más clara su conciencia del fervor

femenino, más agudamente, más hondamente, más esencialmente quedará planteado el problema del erotismo. Una tragedia no puede nunca emerger de la limitación desventurada o el triste vicio que, por azar, padece un hombre, sino engendrarse en alguna limitación esencial que sea inseparable de la condición humana.

Por esto, yo no me siento con denuedo bastante para enseñar a Don Juan lo que es la mujer; antes bien, hombre de ninguna mundanidad y desprovisto de buenas fortunas, aspiro a aprenderlo de él, condensación ejemplar de la experiencia masculina.

No hacer de él un varón superlativo, como lo ha hecho la inveterada fantasía popular, me parecía portarme como el cura romo, que imagina un maniqueo estúpido a fin de darse el gusto de refutar fácilmente al maniqueo. Por otra parte, no creo que sea muy urgente la operación de refutar ni de condenar a Don Juan: más curioso que juez, aspiro solo a comprenderle, con vehemente sospechas de que no lo lograré.

Quisiera, pues, buscar otro Don Juan que el de Zorrilla, porque este, psicológicamente (1), me parece un mascarón de proa, un figurón de feria, pródigo en ademanes chulescos y petulantes que solo pueden complacer a la plebe suburbana. Si fuese, en efecto, Don Juan no más que un virote de tasca y jaleo, sensual y pendenciero, baladrón y agresivo, lo mejor que podríamos hacer fuera avisar a la próxima Delegación de Policía para que nos libertase cuanto antes de parejo personaje. Sin embargo, el espíritu universal se ha comportado con él muy de otro modo. Desde que su leyenda se forma no hay pueblo, no hay época literaria, no hay pensador genial, gran poeta, músico excelso que no se haya creído obligado a enfrontarse con nuestro mal afamado compatriota. Parecieron sentir que hubiera quedado manca la interpretación del corazón humano que en su obra intentaban si hubiesen dejado fuera esta mala cabeza de Don Juan, este perdulario del Guadalquivir. Es más, puede decirse que él representa uno de los pocos temas cardinales del arte universal que la Edad Moderna ha logrado inventar y añadir al sagrado tesoro de la herencia grecolatina.

Es, pues, Don Juan un símbolo esencial e insustituible de ciertas angustias radicales que al hombre acongojan, una categoría inmarcesible de la estética y un mito del alma humana. Junto a Hércules y Elena, junto a Hamlet y Fausto, en el espléndido zodíaco de nues-

(1) No implica, por lo tanto, esto que digo juicio alguno sobre el valor del *Juan Tenorio* como obra teatral.

tros afanes, ocupa Don Juan un cuadrante e irradia perennemente en la noche del alma su patético reflejo estelar, una palpitación conmovedora de gentileza y desesperación.

AIRE BARROCO

Hemos hecho mal los españoles de este último tiempo en ocuparnos tan poco de la imagen de Don Juan. No hay leyenda más española. Como nuestro corazón nacional, está hecha de puros contrastes, y el alma anónima que la ha imaginado parece haberse complacido uniendo en ella todos los extremos. No olvidemos que Cervantes, hacia el fin de su libro, cuando ya no sabe qué nuevos adjetivos aplicar a Don Quijote, le llama Don Quijote el *Extremado*. Los españoles solemos ser así: o extremados, o nada. Por eso en esta leyenda hay escenas de mediodía y de medianoche, virginidad y pecado, carne moza y masa cadáver, orgía y cementerio, beso y puñal. Al drama humano asisten cielo, infierno y purgatorio, que, como espectadores de una corrida de toros, no logran contenerse y acaban por tomar parte en la función.

Mas sobre todo esto flota una gracia que me parece específicamente sevillana; si la leyenda hubiese sido forjada en nuestra Castilla habría en ella no sé qué de áspero y tremebundo, más granito que rosas y más estocadas que fiestas.

Pero la extremada leyenda ha sido ungida en la dulce y gentil embriaguez de Sevilla, y merced a ello, este cuento terrible de amor y de muerte va suavizado, transfigurado con un aire festival y encantado de ensueño y de danza. No conozco tema más propio para un *ballet* del gusto que ahora ensayan algunos rusos geniales. La leyenda de Don Juan ha dado la vuelta al mundo cargada de todas las fragancias y de todo el barroquismo de un Carnaval sevillano, como las viejas naos levantinas volvían de Ceilán cargadas de especias.

La mitología clásica soñó de unas ninfas, las amadryadas, que vivían adscritas al tronco de los árboles en las selvas profundas: si abandonaban su tronco maternal morían irremediablemente. Pues yo diría que la imagen de Don Juan es la amadryada de Sevilla, condenada eternamente a vagar por la urbe deleitable, y que desarticulada de ella, trasplantada a otro lugar, evaporaría buena parte de su color y su esencia.

Durante un reciente viaje, en días de perfecta primavera, he podido confirmar la afinidad, la consonancia evidente entre el atuendo de la leyenda donjuanesca y el lugar donde se ha localizado. En una ciudad como aquella, milenaria, que ha servido de lecho y de cauce a tantas civilizaciones, se halla todo impregnado de densas advertencias: cada cosa palpita cargada de mil alusiones, y es para el viajero sensible llegar a Sevilla penetrar en un sonoro enjambre de abejas espirituales, hechas de oro y de temblor, que le asaltan presurosas e innumerables y aspiran a dejar en el alma transeúnte, a la vez, su aguijón y su miel. Decía Gracián del tiempo que sabe muchas cosas por lo viejo y por lo experimentado. ¿Qué no tendrá que decir esa ciudad de tres mil años? Sevilla, en efecto, tiene mucho que decir, y además, no hay ciudad con lengua más suelta para decirlo. Porque en otros lugares suelen hablar solo los hombres: allí habla todo, la calleja sombría y la plazuela soleada, el jirón de cielo y la torre que lo rasga, el ladrillo del muro y la flor del balcón. De todas partes le llegan a uno voces, gestos, guiños. En tanto que escuchamos al viejo río, casi decrépito, que desenvuelve la solemne lección de su curso grave y lento, los claveles de Triana nos disparan sus agudas sentencias. Aquella luz radiante de Sevilla tiene una peculiar inquietud, que no deja una línea, una superficie tranquilas. Todo vibra, flota, se estremece, aletea. Por eso nada allí parece grávido bulto, sino que todo se vuelve un poco nube, cendal, vaporosidad, polvo multicolor y reverberante. Las cosas tienen el mínimum de realidad necesario para expresarse y flamean parlantes como lenguas de fuego en un inacabable Pentecostés. Hasta el olivo, árbol tan serio y preocupado de su prosaica utilidad, no logra allí impedir que su tronco, al alzarse de la tierra y antes de llegar a la fronda, dé en el aire un gracioso quiebro. En suma, que al bajar del Guadarrama, Sevilla parece una inmensa arquitectura de reflejos y una integral gesticulación.

¿No se advierte el maravilloso acuerdo entre este fondo barroco y la loca caravana de la leyenda donjuanesca? Al verla pasar con su ritmo acelerado por la lontananza de nuestra fantasía, ¿qué percibimos de ella? Colores, vivos colores de Carnaval, terciopelos rojos, verdes jubones, blancos de hábito monjil, como en Zurbarán; azules de Murillo, carmesíes de sangre. Y oímos un tropel de rumores, donde todo va confundido: risotadas con lamentos, trozos de canciones y tintineo de espadas, carracas de Viernes Santo, campanas de Resurrección. Esta leyenda es espirituosa, se sube un poco a la cabeza. ¿Y no es este el estado en que Sevilla, con su clima volup-

tuoso y su delirio suave, nos coloca? Como el gran poeta italiano Pascoli, hablando del sátiro clásico, que va encaramado en sus quebradas patas de chivo, dice que parece estar siempre a *mezzo un salto*, a la mitad de un brinco, podía decirse que el sevillano y el que llega a su ciudad están siempre a la mitad de una borrachera, en ese momento que pone ya exaltado al bebedor, pero aún le permite conservar intacta la retaguardia de la discreción.

II

LA «RAZÓN TOPOGRÁFICA» Y UNA VARIACIÓN SOBRE TOLEDO

Pero esta localización en Sevilla de la leyenda de Don Juan no ha de entenderse chabacanamente. Don Juan no es un chisme de barrio sevillano. Si tal fuera, ofrecería parvo interés a los que no somos vecinos de ese barrio, y la brillante fábula no habría hecho en torno al planeta su magnífico vuelo aguileño. En temas de esta altura, los hechos concretos e históricos son solo pretexto, mísero esqueleto de una ideal fantasmagoría, y sirven al significado universal que transportan, a lo sumo, de punto de apoyo, como la rama al pájaro para dar al viento su canción. Por su sentido universal, no por su acento sevillano o español, ha merecido esta leyenda que le crezcan alas gigantes, y ha atravesado todas las literaturas, y se ha posado en cimas tan altas como Mozart y Byron.

Bueno fuera que sometiésemos la figura de Don Juan al molde de los sevillanos actuales. Podríamos exponernos —sin que yo lo asegure— a no encontrar hoy más que sevillanos de segunda clase que usufructúan la ciudad maravillosa y acentúan con su insuficiencia lo que podría ser una Sevilla ejemplar.

La afinidad que hallo entre el ambiente de esta ciudad y el cuento de Don Juan es de índole más esencial y menos azarosa. Debiéramos tener siempre en cuenta que siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida, que habría de ser como

la perfección cósmica de aquel trozo planetario. Basta por nuestra parte un poco de atención para que descubramos en la campiña su vital paradigma, lo mismo que, al fijar la vista en las estrellas, las vemos unirse espontáneamente en líneas irreales, que dibujan la figura de una bestia o de un dios. Dondequiera que vayamos encontraremos que el paisaje se presenta con una actitud determinada respecto del hombre, aun cuando sea, como en el desierto africano o en el gélido polo, la de prometerle una tumba.

Viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría la plenitud. En algunos casos acontece esto con extraño vigor. Yo tengo un amigo que al entrar en mi cuarto, con su cara cetrina y dulce mirar negro, deja abolida la realidad madrileña que me rodea y mete en mi casa toda una dehesa de Extremadura, con su oscura fronda de encinares y un azulado confín portugués.

Late, pues, en cada localidad un posible destino humano, que parece en todo instante pugnar por realizarse y actúa como un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín.

Esta afinidad es la que encuentro entre Sevilla y Don Juan. Se trata, por tanto, de una identidad de estilo, una de esas correspondencias, a un tiempo evidentes y misteriosas, que todos vemos y nadie explica. ¿Quién, por ejemplo, ha explicado por qué los reptiles, los gatos y los ciervos en China tienen los ojos oblicuos como los mandarines? ¿Qué secreta unidad de inspiración guía la mano artífice de la Naturaleza cuando dibuja la flor silvestre y modela el corazón del indígena?

Yo creo que sería interesante perseguir esta idea, extrayendo la razón topográfica de los lugares más sugestivos del planeta. Cuando esto se haga, parecerá menos aventurado que yo ponga a los sevillanos efectivos de esta o la otra fecha, mi Don Juan como el sevillano auténtico y máximo.

En su extraña biografía, donde el epicureísmo cobra un temple heroico y una tragedia dolorosa camina embriagada de gracia, queda inscrito el destino vital de la ciudad llana, deleitosa, perfumada y loca de luz.

Hace algunos años tuve ocasión de recibir con breve intervalo tras de la impresión de Sevilla, la que causa Toledo. ¡Qué diferencia entre la ciudad ancha y el encrespamiento urbano de Toledo! Es aquella una población abierta y asequible; en Toledo, por el con-

trario, áspero y hermético, más bien que entrar tenemos que insinuarnos. Ello le presta el encanto propio de las ciudades a que hay que llegar poco a poco, como a Jericó. Y al hallarnos dentro del recinto mágico nos sorprende el acierto con que la arquitectura ha obedecido la razón topográfica del más ilustre cerro manchego, siguiendo palmo a palmo los relieves del suelo. En lugar de suprimir la posibilidad graciosa que el capricho del terreno ofrece, allanándolo, geometrizándolo, se ha hecho de él, como suele hacerlo el poeta de la rima, motivo inspirador para una idea arquitectónica. Por esto es cada rúa, individual, única, y cada casa parece haber estado nominativamente prevista por la gleba. El capricho del hombre queda sustituido por el de la tierra, y el perfil de la ciudad parece dibujado por la misma voluntad telúrica que ideó las crestas de la frontera serranía.

Breñosos, crudos, estériles, los cerros que ciñen a Toledo, ¿qué pueden producir? ¿Para qué sirven en el finalismo planetario? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así —circo de cerros— en torno a otro defendido por la hoz de un río que le sirve de foso natural? Cuando los toledanos salían a pasear por sus murallas y veían las colinas inmediatas, que son una amenaza petrificada, sentirían sus almas ponerse tensas y combadas como arcos de ballesta prontos a expulsar la flecha defensora. De las barbacanas naturales que cercan la ciudad parecen llegar constantemente dardos enemigos, estableciéndose entre uno y otros cerros un perpetuo sistema dinámico de ofensiva y defensiva, adormecido hoy, pero que cualquier pretexto puede despertar, disparando de nuevo su funcionamiento.

Si nos detenemos en el paseo de San Cristóbal, hallamos tan guerrero el lugar, que nos asaltan preocupaciones tácticas de conquista y defensa, ajenas a nuestra pacífica condición habitual, y si no nos retuviese diligente atención adoptaríamos actitudes de centinela. (Tal vez hay rumor de campanas en el aire y ponemos el oído como una copa para recoger la fluencia sonora, que es como un vapor metálico derramándose en el ámbito azul. Al fondo, esfumada, espectral, se encorva la sierra, árida y terrible como un paisaje tibetano.) Ello es que Toledo solo despierta en nosotros pensamientos poliorcéticos, de eversor de ciudades, y comprendemos que la vida allí solo es posible como un alerta eterno.

Durante los crepúsculos vespertinos, si el cielo está sin nubes, la cintura térrea de Toledo repite el milagro de la sangre fluescente. Reanimada por la jornada solar, liquefacta por el calor acumulado, la sangre de los guerreros muertos en las guerras milenarias

alrededor de la ciudad asciende por secretas venas a la superficie. Por eso vemos la gleba bajo los olivos y en las barrancadas que araña el Tajo teñirse de un rojo cruento cuando el sol occiduo sucumbe. ¡Toledo se sonroja toda de placer y de vanidad, como las mejillas de una moza por quien los hombres pelean y caen ensangrentados! (No se ha inventado todavía licor más eficaz que la sangre para dedicar los brindis esenciales.)

Este cerro aquilino e imperial contiene, pues, una razón topográfica distinta de la de Sevilla y enuncia un destino humano contrapuesto. Don Juan no hubiera tenido espacio en este nido de piedra para vacar a sus preocupaciones personales. En Toledo no cabe la aventura privada porque es demasiado inminente el peligro colectivo. Además, la mujer no podía aquí distraerse de dar al mundo hijos que ocupasen en las almenas los huecos de los heridos. Durante siglos debió ser la vida de Toledo una prisión que los prisioneros mismos habían de defender. La ciudad solo tiene escape hacia el firmamento. Cenobio y cuartel, la existencia aparece en ella como un servicio militar de tierra y cielo, que endurece los pechos contra el dardo y la tentación.

Desde todas partes y en todos sus puntos, Toledo es alucinante y desmesurado. Siempre que lanzáis la mirada os sorprende tropezar con un torreón, con la espadaña de un convento, con un muro enorme que no habíais advertido y se alza de pronto. Son aquí inevitables almas estrechas y como ojivales de ascetas, de soldados, dominadas por unos cuantos fantasmas trascendentes, regidas por alucinaciones. El *Entierro del conde de Orgaz* sorprende con delectación una escena típica del vivir toledano. Se trata de un guerrero muerto que va a la tumba vestido de sus hierros. Se trata de un milagro, de una aparición. Se trata de una asamblea ceremoniosa, a que acude la «gente distinguida» de la ciudad: capitanes, magistrados, eruditos, frailes y prestes. Los rostros, de gótico óvalo, anuncian almas tan fervorosas como poco inteligentes. Sobre la escena gravita la formidable alucinación de la fauna celestial. *El Greco* ha querido dar la impresión de un corro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras esenciales: el cadáver y los dos santos revestidos de suntuosos ornamentos. Grave, corpóreo, pesando sobre la tierra, este grupo atrae el tropel de cabezas que palpitan en torno como llamas lívidas o enjambres de falenas que vibran sobre las gemas de la capa pluvial. A ambos lados, unas figuras alargadas hacen un arrebatado aspaviento, y a la derecha, un clérigo con sobrepelliz parece ser el «artista» del divino fraude. Tiene el ojo hacia

lo alto, exultante, lleno de iluminación, y todo él un gesto de artista a quien sale bien un número del programa. (Mientras hacemos estas observaciones, sumidos en la medialuz de la iglesia, el sacritán, contemporáneo nuestro, contrasta una peseta que la han dado contra los ladrillos y la pila de agua bendita.)

¿Qué queda hoy de esta vida, hecha con guerra y visiones? Hoy Toledo está habitada por los gritos de las mujeres, que desde el negro de los zaguanes regañan a sus hijos, pequeños negroides que se revuelcan en el sol de la calle. Al cruzar por Zocodover vemos que solo se venden cosas ardientes: nueces, higos, piñones, alimentos para almohades o para templarios.

Y al caer el sol, cotidianamente, las cabras que pastan en la honda orilla del Tajo, obedeciendo una vetusta consigna, toman al asalto los flancos verticales de la imperial carroña y entran en Toledo como en un redil.

III

«I want a hero... I'll take my friend Don Juan» (Necesito un héroe... Escojo a mi amigo Don Juan.)

BYRON: *Don Juan*, Canto I.

DON JUAN Y EL RESENTIMIENTO

Cuando se hace balance resumido de la literatura donjuanesca, dos hechos parecen sobre todo destacarse, quedando frente a frente. Uno es el atractivo, el garbo de la fisonomía de Don Juan al través de sus equívocas andanzas. Otro es que casi todos los que han hablado de él han hablado mal. Esta contradicción entre la gracia vital del personaje y la acritud de sus intérpretes constituye, por sí sola, un problema psicológico de alto rango. Las demás figuras simbólicas han pervivido sustentadas por el entusiasmo de los poetas, que hacían de ellas tema para su obra. Estaba reservado a Don Juan el insólito destino de ser elegido precisamente para ser atacado. Una y otra vez los poetas o los moralistas lo resucitan para

vengar en su imaginaria persona no sabemos qué agravios secretos e hincan denodadamente en su carne indefensa las plumas hostiles.

Don Juan ha tenido siempre «mala prensa». Esto debe bastar para que sospechemos en él las más selectas calidades. Las masas humanas propenden a odiar las cosas egregias cuando no coinciden casualmente con su utilidad; pero en siglos como los dos últimos, dominados por la opinión pública, ha llegado a ser distintivo de todo lo excelente el rencor que en el vulgo provoca.

Don Juan parece imaginado expresamente para irritar a la opinión pública, y ha de costarme gran trabajo convencer de su magnanimidad a los envidiosos.

Se ha dicho que no hay grande hombre para su ayuda de cámara. ¿Quiere esto decir que no haya, en verdad, grandes hombres? No; más bien quiere decir que hay, en verdad, ayudas de cámara, gentes de condición rencorosa y ruin, con alma miope, que se acercan demasiado a las cosas excelsas y viven condenados a no ver sino lo que hay de pequeño en lo grande. Porque es un error creer que el aspecto más verídico de una cosa sea el que ella ofrece sometida a una visión muy próxima. Ver bien una piedra es mantenerla a tan corta distancia de nuestros ojos que percibamos los poros de su materia. Pero ver bien una catedral no es mirarla a la misma distancia que una piedra. Para ver bien una catedral hemos de renunciar a ver los poros de sus sillares y alejarnos de ella debidamente. Pues bien: como los poros son lo que falta de carne en la carne, son las pequeñeces que ve el ayuda de cámara los huecos de grandeza que hay en la vida del grande hombre. Si en vez de permitirnos una servil proximidad tomamos aquella forma de distancia sentimental que suele llamarse respeto, las líneas monumentales de la figura genial aparecerían claramente a nuestros ojos. Cada cosa nos impone tácitamente una peculiar distancia y una determinada perspectiva. Quien quiera ver el universo como es tiene que aceptar esta ley de cósmica cortesía.

Idea semejante, lo comprendo, pugna con los hábitos mentales que la «Edad Moderna» nos ha legado. Pero es urgente adquirir otros nuevos, porque la Edad Moderna malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies. Y es preciso, ante todo, que rehusemos el crédito a su dogma principal, aquel pensamiento subversivo y nihilista que deslizaba en el oído de cada hombre buscando halagar a las almas plebeyas: «Lo que tú ves, eso es lo real.» No; nada de eso. Para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros. La fiso-

nomía auténtica de las cosas solo se sorprende desde un cierto punto de vista, y quien no sea capaz de llegar a él no pretenda suplantarnos la realidad con su turbia visión. Las realidades más sustantivas son atisbadas solamente por unos cuantos hombres. Si esto os irrita, ahorcad en la plaza pública a esos seres privilegiados; pero no digáis que la verdadera realidad es la vuestra y que todos somos iguales. Ahorcadlos honestamente, previa declaración de que los estranguláis por ser mejores que vosotros.

Un ejemplo curioso de esta subversión contemporánea contra el imperio de la realidad y su indeleble jerarquía hallamos en los libros que la última guerra ha motivado. Los tres más famosos, obra de temperamentos tan distintos como Duhamel, Barbusse y Leonardo Franck (1), coinciden en descubrir el gran asunto bélico tal y como se ve desde una trinchera. No hay duda que la realidad de la guerra tiene una dimensión que es su aspecto desde la zanja. Pero esos tres libros pretenden sugerirnos que la guerra no es, en verdad, más que eso, y el resto fraudulenta retórica. El cinismo del intento revela que sus autores contaban desde luego con la inclinación espontánea del público a aceptar pareja mixtificación. Hoy se adopta sin reflexionar toda falsedad que avance con gesto denigrante y envilecedor. Así se elige como punto de vista decisivo para filiar la guerra auténtica la cabeza angosta de un labriego que ha sido arrancado a su terruño e incrustado en el ángulo de una trinchera. Solo será verdad lo que pueda pasar al través de ese torpe sistema nervioso. Se elige como norma al inferior. El hecho gigantesco aparece así atomizado: se describen solo sus poros, sus puntos infinitesimales. Y, sin embargo, bastaba tirar una línea, unir esos puntos y advertir que la trinchera se alongaba leguas y leguas para corregir la mixtificación. Solo una pupila que hubiese visto en su totalidad el quebrado surco donde habitaban como hormigas los combatientes, podrían habernos descrito la guerra con verosimilitud. Como esto no es posible, la retina debe ser descalificada en cuanto órgano de percepción para la realidad de la guerra y ceder el puesto a la emoción y al pensamiento. El teniente que gritó «¡Arriba los muertos!» se dejó arrebatar por la retórica y, merced a ello, nos dejó una visión más real de la guerra. Porque la realidad de la guerra no es sino retórica, torrentes de retórica, que inundan la escuela primaria, baten encrespados las columnas de los periódicos, se arremolinan en los discursos parlamentarios y ruedan en catarata sobre el

(1) *Vida de Mártires*, *El Fuego* y *El hombre es bueno*.

tambor marcial que arrastra a los niños por las rúas de las ciudades. Han olvidado estos presuntos realistas que la realidad histórica más fuerte es el vocabulario y sus eléctricas combinaciones.

Para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos, ante todo, regular nuestro punto de vista sentimental.

Yo diría que toda realidad, y especialmente la realidad de las personas, presenta siempre dos vertientes: una favorable y la otra adversa. La vida más perfecta, mirada con encono, tolera el ser aviesamente interpretada. Según que nos dejemos resbalar por la una o la otra ladera, cosas y personas cobrarán a nuestros ojos una fisonomía prestigiosa o abominable. Depende, pues, la faz que el mundo tome a nuestra vista de la electricidad sentimental con que llevemos cargado el corazón: ¿es positiva o afirmativa? pues dondequiera saltarán a nuestros ojos las gracias y excelencias que recaman el orbe; ¿es negativa, es rencorosa? pues todo en torno nuestro tomará un aire mezquino y ruinoso. Este mismo y único punto en que vivimos tiene dos caras de gesto contrario; una para el entusiasmo y otra para el rencor.

Nietzsche descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, lo que él llamó resentimiento. El hombre inepto, torpe, vitalmente fracasado, va por el mundo con su corazón rezumando desestima de sí mismo. Como no logra acallar este menosprecio de sí, que sopla en bocanadas de su propio interior y no le deja vivir, se produce en él una reacción salvadora, que consiste en cegarse para todo lo valioso que hay en torno. Ya que no puede estimarse a sí mismo, tenderá a buscar razones para desprestigiar toda excelencia; no verá sino los defectos, los errores, las insuficiencias de los hombres mejores, cuya presencia equivale para él a una constante humillación. De este modo obtendrá una apariencia de equilibrio entre los demás y él. Emboscado en su resentimiento, espiará a todo héroe con fiero ojo de cazador furtivo, complaciéndose en subrayar sus abandonos y sus descuidos.

La figura de Don Juan ha sufrido como ninguna el resentimiento de los malogrados. Los hombres le hemos envidiado siempre y las mujeres no se han atrevido a defenderle, porque, como luego veremos, ello equivaldría a revelar el secreto profesional de la feminidad.

Situemos, pues, el perfil de Don Juan en una perspectiva más favorable. No nos fiemos de sus movimientos, de sus gestos. El repertorio de los gestos humanos es muy limitado y, en consecuencia, equívoco. De esta imprecisión se aprovecha el resentido, haciendo

que nuestra mirada se detenga en el ambiguo ademán mientras él lo infecciona con su venenoso comentario. Todo gesto necesita interpretación. Por sí solo anuncia igualmente el vicio y la virtud. Cuando vemos que alguien eleva juntas las palmas de sus manos, ignoramos si va a sumirse en la oración o va a arrojarse al mar: un mismo ademán preludia las dos opuestas aventuras.

Para ser justos con el prójimo, tenemos que identificarnos transitoriamente con él, mirando sus actos desde dentro de su conciencia, que es el manantial de ellos. Miremos a Don Juan desde Don Juan, y no en su proyección sobre el alma de las viejas del barrio que escuchan en la plazuela la historia de sus trastadas.

DON JUAN, UN HÉROE

Ante todo, Don Juan no es un sensual egoísta. Síntoma inequívoco de ello es que Don Juan lleva siempre su vida en la palma de la mano, pronto a darla. Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresta a lanzar su existencia allende la muerte es lo que de un hombre hace un héroe. Esta vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio —incompatible con el egoísmo.

No ha visto el verdadero Don Juan quien no ve junto a su bello perfil de galán andaluz la trágica silueta de la muerte, que le acompaña por dondequiera, que es su dramática sombra. Se desliza junto a él en el sarao; con él escala la celosías del amor; entra a su costado en la taberna, y en el borde del vaso que bebe Don Juan castañetea la boca esquelética del mudo personaje. Es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan, contrapunto y resonancia de su aparente jovialidad, miel que sazona su alegría. Yo diría que es su suprema conquista, la amiga más fiel que pisa siempre en su huella. De modo parejo, cuando hacemos camino nocturno la luna, mundo muerto, esqueleto de estrella, paso a paso nos acompaña y apoya en nuestro hombro su pálida amistad.

La leyenda de Don Juan, más bien que una broma, es un terrible drama. La inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras, dándoles una fibra de moralidad, y presta a sus horas como una vibración peligrosa de espadas.

Así empieza a dibujarse claramente la trascendencia simbólica de este ilustre calavera.

El hombre animoso está dispuesto a dar su vida por algo. Mas ¿por qué algo? ¡Paradójica naturaleza la nuestra! El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos el ideal. Más o menos, somos todos sobre el área de la vida cazadores de ideal. Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón. Cuando nos parece haberlo hallado, nuestro ser se siente tan irremediablemente atraído por él, como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco a que aspira. Este símil del ideal como un blanco y nuestra existencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Etica*, dice Aristóteles: «Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?» Bajo tal metáfora pierde la Ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!

Siglo tras siglo ha ido la humanidad ensayando un ideal tras otro; siglo tras siglo, con la aljaba al flanco, ha ido disparándose a sí misma hacia ilusorios horizontes. Un momento le parecía hallar en tal cosa, luego en tal otra, la fisonomía del ideal, de lo perfecto y suficiente, y apasionada se ponía a su servicio, pugnaba por realizarlo y, cuando era menester, sabía morir en el afán. La religión y el poder político, la ciencia y la justicia social... ¡cuántas cosas no han sido un momento para los hombres blanco de su entusiasmo, meta de su frenesí!... Mas pasada la hora primera, la humanidad comprendía su error, notaba la insuficiencia del ideal propuesto y variando la ruta, incansable, ponía la proa hacia nueva costa imaginaria.

La historia nos presenta en su amplísimo panorama la peregrinación de nuestra especie por el vasto repertorio de los ideales y certifica que fueron, a la vez, encantadores e insuficientes. ¿No es cierto que la historia toda, mirada bajo cierto sesgo, adopta una actitud donjuanesca?

Artículos publicados en *El Sol*, en junio de 1921.

PAISAJE CON UNA CORZA AL FONDO[1]

HACIA 1793 había muchos hombres en Europa. Pero el hombre más hombre que había entonces en Europa era probablemente el capitán Nelson. Pues ¿y Napoleón? Napoleón era, más que hombre, superhombre o semidios.

Por lo mismo que Nelson era tan exclusivamente y tan enormemente un hombre, parecía otras muchas cosas. El hombre, «medida de todas las cosas», es una encrucijada del Universo, y de él parten vías hacia todo lo demás que no es él. Prolongando sus facciones en un sentido o en otro, se arriba a imágenes espléndidas y monstruosas. La fantasía humana es una atmósfera densa donde se produce siempre el fenómeno de la *Fata Morgana*. Así, para un provincial neoclásico, como había tantos en la época, que leía las noticias de las gacetas, era Nelson un genio atlántico que iba imponiendo orden sobre los mares. Visto así, de lejos, Nelson era Neptuno. El provincial leía la gaceta junto a una chimenea sobre la cual había un reloj de bronce; la esfera se cobijaba en el rotundo seno de una ola metálica, donde se apoyaba, flotante, un dios desnudo con un tridente en la mano. Era Nelson. Pero visto de cerca era otra cosa, era otras muchas cosas: era un hombre pequeño y duro de gesto, áspero como una valva de marisco, con alma sombría y tempestuosa de tritón inglés. Un ser que no necesita para vivir de poesía, que la detesta y se la sacude, como el polvo del camino durante el día o los cínifes musicantes durante la noche. (Después de vivir en Nápoles las horas más deliciosas de su vida —horas de incendio amo-

(1) Albert Flament: *La vie amoureuse de Lady Hamilton*, 1927.

roso sobre el área ya un poco desértica de la madurez—, todo lo que le ocurre decir de Italia es que es un insoportable país de violinistas, de poetas y truhanes.) Su vida de nauta se compone de ráfagas violentas que pasan sobre él llevándose algo de él: ahora un miembro, luego otro. ¡Fuera este brazo! ¡Fuera este ojo! Y lo curioso es que cada una de estas amputaciones y ausencias subraya más lo que en este pequeño hombre había de hombre enterizo. Su bravura se recogía sobre los miembros que le quedaban.

Antes de vencer en Abukir a la flota de Bonaparte, cala un día con sus fragatas panzudas en la bahía de Nápoles. Pasa a la Embajada inglesa, donde es recibido por el embajador, sir William Hamilton.

La Humanidad es un concepto muy vasto y generoso: en uno de sus extremos puede alojarse el almirante Nelson: en el otro, el embajador Hamilton, y no se estorban.

Hubiéramos querido conocer a este señor, ser de sus amigos, departir con él. Porque era un hombre de mundo, gran coleccionista y gran escéptico. El escéptico es el hombre de vida más nutrida, más rica y completa. Una torpe idea nos lleva a presumir que el escéptico no cree en nada. Todo lo contrario. El escéptico se diferencia del dogmático en que este cree en una sola cosa y aquel en muchas, en casi todas. Y esta multitud de creencias, frenándose las unas a las otras, hacen el alma muelle y deleitable. Hamilton es uno de los primeros en recoger objetos «clásicos», y él comienza las excavaciones de Pompeya. Su colección sin par está hoy, creo, en el British Museum.

Nelson es presentado a la embajadora, y por primera vez el tritón se siente mordido por un poder indefinible. Bien: ya tenemos planteada la fábula, una fábula esencial, que todos los escritores y todos los filósofos se han afanado por esquivar. Yo también, por supuesto. La fábula es esta: Nelson y Hamilton, los dos tipos más opuestos de varón que cabe imaginar, se han enamorado de la misma lady Hamilton. Claro es que todos los demás tipos intermediarios han sucumbido también a su magia.

La fábula queda completa si contestamos a esta pregunta: ¿Quién es lady Hamilton?

Lady Hamilton es esta dama que pasa ahora con un penacho blanco, galopando sobre una jaca baya. Es íntima, demasiado íntima amiga de la reina napolitana María Carolina, hermana de María Antonieta, que ha forjado dieciocho hijos y aún reserva fuego para amar a esta inglesa. Emma Hamilton es la mujer más bella del

Reino Unido, una «belleza oficial», que las gentes se señalan desde lejos como los monumentos nacionales. Canta con una grata voz y da en los saraos sesiones de «actitudes». Con unos chales, vestida helénicamente, hace de Clitemnestra o de Casandra, frunce el ceño trágico o melancoliza su divina faz, haciendo que en sus pupilas quiebre la luz de reflejo, como en las figuras de Guido Reni. El triunfo es enorme: se habla de estas «actitudes» en toda Europa. No se olvide: estamos en la hora que prepara el romanticismo. El corazón se sube a la cabeza. Se acepta la emoción como un alcohol; es un sabor nuevo, que embriaga, y la gente busca ahora, sobre todo, embriaguez. La mujer va a servir de tema o pretexto a la exaltación de los sentimientos. El tono de la época se declara en el vocabulario: a toda hora oís «divino», «sublime», «extático», «fatal». Se lleva la lágrima y la perla.

Todo esto es, mirado de lejos, simpático y gracioso. El teatro pasa a la vida, y la vida se abomba e hincha como una vela bajo el viento que sopla del escenario. No sé; pero esta teatralidad de la vida —que explica el triunfo romántico de las «actitudes» ejecutadas por Emma Hamilton— me parece más estimable que el principio contrario, vigente cien años después, cuando el teatro se preocupa en imitar a la vida.

Bien; pero esta Emma, amiga de la reina, embajadora y lady Hamilton, ¿qué era antes? Pues era querida del sobrino de Hamilton, del caballero Greville, que la traspasó a su tío. Él la había encontrado en casa de un curandero que, mediante sacudidas eléctricas, devolvía la turbulencia a los decrépitos. Ante el sofá medicinal donde el paciente recibía las descargas, posaba de «Higea», de «Salud», esta muchacha maravillosa, que había sido criadita humilde, nacida de una cocinera. Ahora es embajadora de Inglaterra. No es fácil de menos llegar a más.

No basta la belleza —dirá el lector— para explicar tan ilustre ascensión. Esa mujer debió de tener un gran talento.

Para mí es este el punto decisivo de la fábula, el que todos solemos esquivar. Porque la verdad cruda es que lady Hamilton no tuvo nunca talento, ni siquiera fina educación, ni apenas gusto y buen sentido. Es la perfecta casquivana. Vivir es para ella ponerse y quitarse trajes, ir y venir de una fiesta a otra fiesta. Gastar dinero. No parar. Baile, gestecitos, invitar y ser invitada. Es la eterna mundana que, bajo uno u otro nombre, todos hemos conocido y de que casi todos nos hemos enamorado alguna vez. Por eso digo que la fábula es esencial y no una mera anécdota.

El lector, en vista de esto, se vuelve atrás y dice: «Debió ser de una belleza soberana.» Sí, parece que sí; pero eso no explica tampoco que se enamoren de ella tan radicalmente hombres como Nelson y Hamilton. La belleza superlativa es un inconveniente para que hombres de fino sentir se sientan atraídos por una mujer. La excesiva perfección de un rostro nos incita a objetivar la persona que la posee, a distanciarnos de ella para admirarla como un objeto estético. De las «bellezas oficiales» solo se enamoran los tontainas y los mancebos de botica. Son monumentos públicos, curiosidades que uno contempla de lejos y sin detenerse. Ante ellas se siente uno turista y no amante.

Conviene, pues, que no escapemos de la cuestión por la ventana de la belleza. Sin una cierta dosis de ella, los dos héroes diferentes —Nelson y Hamilton— no hubiesen amado a Emma; pero lo que les atraía positivamente era otra cosa. Yo espero que el lector resista a la incitación plebeya y trivial de suponer que el amor en hombres de este rango nace del apetito sexual. Pero entonces topamos con un enigma...

Lady Hamilton, ágil, ligera, de cabos finos, de cabecita inquieta, aparece al fondo del paisaje como una corza. Es el paisaje que cuelga en casi todas las casas de Inglaterra. Lady Hamilton no tiene mucha más sindéresis que una corza. ¿Por qué se enamoran de ella dos hombres como Nelson y Hamilton?

La solución probable al enigma es bastante grave, y no sé si atreverme a prometerla para el número próximo.

LA SOLUCIÓN DE OLMEDO

Me he encontrado con Olmedo. ¿Que quién es Olmedo? Para mi gusto, un hombre admirable. Es inteligente y no es intelectual. Ignoro si los otros habrán tenido mayor ventura; pero lo que la vida ha puesto delante de mí me impone la enojosa convicción de que, al menos en nuestro tiempo, casi no hay más hombres inteligentes que los intelectuales. Y como la mayor parte de los intelectuales no son tampoco inteligentes, resulta que la inteligencia es un suceso sobremanera insólito en el planeta Tierra. Esta convicción, cuyo enunciado irritará tan justamente al lector, es también para el que la abriga sumamente penosa y azorante. Por muchas razones; pero, ante todo, porque partiendo de ella se hace enormemente pro-

bable que uno mismo no sea nada inteligente y, en consecuencia, que todas las ideas de uno sean falsas, incluso esta que califica de hecho insólito a la inteligencia. Pero ello es irremediable. Nadie puede saltar fuera de su sombra ni tener otras convicciones que las que tiene. Solo cabe solicitar que cada cual cante su canción con lealtad. Y la mía ahora podría llevar el mismo título que el famoso sermón de Massillon *sur le petit nombre des élus*. Nada ha sembrado en uno tanta melancolía como esta averiguación de que el número de los inteligentes es escasísimo.

Porque no se trata de exigir al prójimo genialidad. Por inteligencia entiendo tan solo que la mente reaccione ante los hechos con alguna agudeza y precisión, que no se tome el rábano perpetuamente por las hojas, que no se confunda lo gris con lo pardo y, sobre todo, que se vea lo que se tiene delante con un poco de exactitud y de rigor, sin suplantar la visión con palabras mecánicamente repetidas. Mas, de ordinario, se tiene la impresión de vivir entre sonámbulos que avanzan por la vida sumergidos en un sueño hermético de que no es posible despertarlos para hacerles percatarse del contorno. Probablemente, la humanidad ha vivido casi siempre en este estado sonambúlico en que las ideas no son reacción despierta y consciente ante las cosas, sino uso ciego, automático, de un repertorio de fórmulas que el ambiente insufla en el individuo.

Es innegable que mucha parte de la ciencia y de la literatura se ha hecho también en trance sonambúlico, es decir, por criaturas nada inteligentes. Sobre todo, la ciencia de nuestros días, a la vez especializada y metodizada, permite el aprovechamiento del tonto, y así vemos a toda hora que hacen obra estimable personas que no podemos estimar. Ciencia y literatura, pues, no implican perspicacia; pero su cultivo es, sin duda, un excitante que favorece el despertar de la mente y la mantiene en ese alerta luminoso que constituye la inteligencia.

Porque, después de todo, la diferencia entre el inteligente y el tonto consiste en que aquel vive en guardia contra sus propias tonterías, las reconoce en cuanto apuntan y se esfuerza en eliminarlas, al paso que el tonto se entrega a ellas encantado y sin reservas.

Por esa razón del estímulo constante hay más probabilidades para que un intelectual sea inteligente; pero yo considero grave desdicha que en una época o en una nación la inteligencia quede prácticamente reducida a los límites de la intelectualidad. Porque la inteligencia se manifiesta sobre todo —no en el arte, no en la ciencia— en la intuición de la vida. Ahora bien: el intelectual no vive

apenas, suele ser un hombre muy pobre de intuiciones, no actúa apenas en el orbe, conoce poco la mujer, los negocios, los placeres, las pasiones. Lleva una existencia abstracta, y raramente puede arrojar un trozo de auténtica carne viva a los colmillos puntiagudos de su intelecto.

La inteligencia del intelectual nos sirve de muy poco: actúa casi siempre sobre temas irreales, sobre cuestiones de su propio oficio. Por eso es una delicia para mí encontrar a Olmedo, verle llegar sonriente, precedido por el doble florete de su mirada —mirada perforante y casi cínica, que parece levantar las faldas a todas las cosas para ver cómo son por dentro. Olmedo es banquero y hombre del gran mundo. Cuando atraviesa rápido por mi existencia, al fin y al cabo escuálida, como de intelectual, me parece un meteorito coruscante que llega cargado de áureo polvo sideral. Venga de donde venga, yo sé que viene siempre del Universo, y que en su viaje, al paso, ha visto de soslayo lo que se hacía en Venus y ha dado en el anca una palmada a Neptuno. Olmedo sabe mucho también de libros; sabe tanto como un intelectual; pero no lo sabe en intelectual, sino en hombre de mundo. No ha permitido nunca que el eje de su persona quede hincado en ningún oficio, y por lo mismo limitado, sino que lo deja vagar a la deriva de su destino unipersonal. En otros tiempos, por ejemplo, en el siglo XVIII, debía de haber muchos hombres así: nobles, financieros, propietarios, magistrados, que eran, sin embargo, inteligentes y se complacían en destilar de sus experiencias vitales ideas claras y distintas. (La situación actual de Europa —su incapacidad de resolver con gracia los problemas que tiene delante— solo se explica si se supone que faltan hoy hombres de esta clase. Así como hay épocas, *verbi gratia*, al fin de la historia romana, en que el valor se enrarece y acaban por no ser valientes más que los militares, así hay otras en que la inteligencia se recluye en los intelectuales y se vuelve oficio.)

De Olmedo se habla mucho en una crónica aún no publicada —tal vez nunca publicada—, donde se describen con inquietante proximidad ciertas zonas de la vida madrileña en los días que corren.

—Ya he visto su artículo sobre lady Hamilton —me dijo Olmedo. Ha hecho usted muy bien en subrayar lo que hay de esencial paradigma en el caso; pero ahora, venga la solución del problema.

—El caso es, amigo Olmedo, que yo no tengo la solución.

—¿Lo dice usted en serio?

—¡Completamente en serio!

—Entonces es usted el gentilhombre burgués de la psicología.

—¿Por qué?

—Porque resuelve usted los problemas sin saberlo.

—¡A ver, a ver!

—Donde usted formula el problema enuncia, en rigor, la solución. Después de todo, lo que casi siempre acontece. Nuestros enigmas y preguntas suelen ser respuestas disfrazadas con los dos rizos postizos de la interrogación. Así acontece ahora. Nelson y Hamilton, dos hombres de temple opuesto, pero ambos de primera calidad, se enamoran de una mujer que, por su gracia gentil y su falta de sindéresis, viene a ser aproximadamente una corza. He aquí el problema, dice usted.

—En efecto...

—Sin embargo, yo no veo ahí ningún problema; antes bien, un hecho ejemplar y luminoso como una ecuación matemática. El problema lo añade usted porque se acerca a tan claro hecho con una idea preconcebida, que es esta: los hombres valiosos no se enamoran de las corzas.

—¡Hombre, parece natural que un varón de alma compleja y disciplinada no se sienta atraído por una criatura casquivana, de espíritu volátil, y, como dice un personaje de Baroja, «sin fundamento»!

—Sí, sí; parece natural; pero lo natural no es lo que nos parece a nosotros, sino lo que parece a la Naturaleza, que es mucho más natural que todas nuestras simetrías mentales y tiene siempre más sentido. Después de todo, ¿qué razón hay para que un hombre inteligente se enamore de una mujer inteligente? Si se tratase de fundar una industria, un partido político o una escuela científica, se comprende que un espíritu claro intente sumarse otros claros espíritus; pero el menester amoroso —aun dejando a un lado su dimensión sexual— no tiene nada que ver con eso; es precisamente lo opuesto a toda ocupación racional. Lejos, pues, de ser un enigma, el caso que usted plantea es la clave de la experiencia amorosa. Los hombres se enamoran de las corzas, de lo que hay de corza en la mujer. Yo no diría esto delante de las damas, porque estas fingirían un grande enojo, aunque en el fondo por nada se sentirían más halagadas.

—Entonces, para usted, el talento de la mujer, su capacidad de sacrificio, su nobleza, son calidades sin importancia...

—No, no; tienen mucha importancia, son maravillosas, estimabilísimas —las buscamos y enaltecemos en la madre, la esposa, la hermana, la hija; pero ¿qué quiere usted?—; cuando se trata estric-

tamente hablando, de enamorarse, se enamora uno de la corza emboscada que hay en la mujer.

—¡Diablo, qué me dice usted!

—El varón, cuanto más lo sea, más lleno está, hasta los bordes, de racionalidad. Todo lo que hace y obtiene lo hace y obtiene por razones, sobre todo por razones utilitarias. El amor de una mujer, esa divina entrega de su persona ultraíntima que ejecuta la mujer apasionada, es tal vez la única cosa que no se logra por razones. El centro del alma femenina, por muy inteligente que sea la mujer, está ocupado por un poder irracional. Si el varón es la persona racional, es la fémina la persona irracional. ¡Y esta es la delicia suprema que en ella encontramos! El animal es también irracional, pero no es persona; es incapaz de darse cuenta de sí mismo y de respondernos, de darse cuenta de nosotros. No cabe trato, intimidad con él. La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarlo, de entregarse a él, sin que ninguna razón intervenga. Créalo usted: si los pájaros tuviesen el mínimo de personalidad necesario para poder respondernos, nos enamoraríamos de los pájaros y no de la mujer. Y, viceversa, si el varón normal no se enamora de otro varón, es porque ve el alma de este hecha toda de racionalidad, de lógica, de matemática, de poesía, de industria, de economía. Lo que desde el punto de vista varonil llamamos absurdo y capricho de la mujer es precisamente lo que nos atrae. ¡El mundo está admirablemente hecho por un excelente oficial y todas sus partes se ensamblan y ajustan que es una maravilla!

—¡Es usted estupefaciente, amigo Olmedo!

—La idea, pues, de que el hombre valioso tiene que enamorarse de una mujer valiosa, en sentido racional, es pura geometría. El hombre inteligente siente un poco de repugnancia por la mujer talentuda, como no sea que en ella se compense el exceso de razón con un exceso de sinrazón. La mujer demasiado racional le huele a hombre, y, en vez de amor, siente hacia ella amistad y admiración. Tan falso es suponer que al varón egregio le atrae la mujer «muy lista» como la otra idea que las mujeres mismas insinceramente propagan, según la cual, ante todo, buscarían en el hombre la belleza. El hombre feo, pero inteligente, sabe muy bien que, a la postre, tiene que curar a las mujeres del aburrimiento contraído en sus «amores con los hombres guapos». Las ve refluir, una tras otra, de arribada forzosa, infinitamente hastiadas de su excursión por el paisaje de la belleza masculina.

—Amigo Olmedo: si usted fuese escritor y escribiese todo eso que me está diciendo, lo colgarían a usted de un farol...

—Por eso no escribo. ¿Para qué escribir? No es posible transmitir las propias evidencias. Es muy raro que alguien se disponga generosamente a entendernos con exactitud. Pero, después de todo, esto que yo digo lo dijo ya en cifra, muchos años hace, nuestro amigo *Fede*. (Olmedo llama *Fede* a Federico Nietzsche.) Allí donde enumera los rasgos característicos del hombre mejor, que él denomina el «distinguido», encontramos este:

«La complacencia en las mujeres, como en seres de especie menor acaso, pero más fina y ligera. ¡Qué delicia encontrar criaturas que tienen la cabeza llena siempre de danza y caprichos y trapos! Son el encanto de todas las almas varoniles demasiado tensas y profundas, cuya vida va cargada de enormes responsabilidades.»

Artículos publicados en *El Sol*, en marzo de 1927.

CORAZÓN Y CABEZA

En el último siglo se ha ampliado gigantescamente la periferia de la vida. Se ha ampliado y se ha perfeccionado: sabemos muchas más cosas, poseemos una técnica prodigiosa, material y social. El repertorio de hechos, de noticias sobre el mundo que maneja la mente del hombre medio ha crecido fabulosamente. Cierto, cierto. Es que la cultura ha progresado —se dice. Falso, falso. Eso no es la cultura, es solo una dimensión de la cultura, es la cultura intelectual. Y mientras se progresaba tanto en esta, mientras se acumulaban ciencias, noticias, saberes sobre el mundo y se pulía la técnica con que dominamos la materia, se desatendía por completo el cultivo de otras zonas del ser humano que no son intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre la haz de la vida. Así, al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial. El hecho mismo de que la palabra cultura se entienda solo referida a la inteligencia denuncia el error cometido. Porque es de advertir que esta palabra, tan manejada por los alemanes en la última centuria, fue usada primeramente por un español, Luis Vives, quien la escogió para significar con preferencia cultivo del corazón, *cultura animi*. El detalle es tanto más de estimar cuanto que en la época de Vives, en el Renacimiento, dominaba plenamente el intelectualismo: todo lo bueno se esperaba de la cabeza. Hoy, en cambio, comenzamos a entrever que esto no es verdad, que en un sentido muy concreto y rigoroso las raíces de la cabeza están en el corazón. Por esto es sumamente grave el desequilibrio que hoy padece el hombre europeo entre su progreso de inteligencia y su retraso de educación sentimental. Mientras no se logre una nivelación de ambas potencias y el agudo pensar quede asegurado, garantizado por un fino sentir,

la cultura estará en peligro de muerte. El malestar que ya por todas partes se percibe procede de ese morboso desequilibrio, y es curioso recordar que hace un siglo Augusto Comte notaba ya de ese malestar los síntomas primeros, y certero los diagnosticaba como desarreglo del corazón, postulando urgentemente para curarlo lo que llamaba una «organización o sistematización de los sentimientos».

Es motivo de sorpresa advertir la persistencia con que el hombre ha creído que el núcleo decisivo de su ser era su pensamiento. ¿Es esto cierto? Si alguien nos obligase a quedarnos solo con el único y esencial centro de nuestra persona, ¿nos quedaríamos con nuestro entendimiento? Cualquier corte que hagamos en la historia nos presentará, en efecto, al hombre agarrado a su intelecto como a la raíz de sí mismo. Si preguntamos a la vetustísima sabiduría de la India hallaremos frases como esta de los Vedas: «El hombre es sus ideas. La acción sigue dócil al pensamiento como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey.» Si, dando un salto superlativo, caemos en el siglo XVI, oiremos a Descartes que repite una y otra vez: «*Que suis-je? Je ne suis qu'une chose qui pense.*» El hombre, una caña pensativa, va a decir poco después, barrocamente, Pascal.

Y la razón que se da para ello es siempre la misma. Todo lo que haya en nosotros que no sea conocimiento supone a este y le es posterior. Los sentimientos, los amores y los odios, el querer o no querer, suponen el previo conocimiento del objeto. ¿Cómo amar lo ignoto? ¿Cómo desearlo? *Ignoti nulla cupido —Nit volitum quim praecognitum.*

La razón es de tanto peso, que amenaza con aplastar sin remisión al que intente sostener lo contrario. ¿Quién se atreve a afirmar, sin caer en lo absurdo, la posibilidad de amar algo que nunca hemos visto y de que no tenemos noticia alguna? Por consiguiente, la cabeza precede al corazón: este es un poder secundario que sigue a aquella como aditamento que va a su rastra.

Sin embargo, sin embargo... Para simplificar el problema, sin perjuicio grave, reduzcamos el conocimiento a una de sus formas más elementales: el ver. Lo que en este orden valga para el ver valdrá con mayor fuerza para los modos más complejos del conocimiento —concepto, idea, teoría. No en balde casi todos los vocablos que expresan funciones intelectuales consisten en metáforas de la visión: idea significa aspecto y vista; teoría es contemplación.

Pues bien; yo me pregunto: ¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes o en algún serio sentido cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya?

La cuestión es decisiva para resolver qué es lo primario en la persona humana.

En cualquier paisaje, en cualquier recinto donde abramos los ojos, el número de cosas visibles es prácticamente infinito, más nosotros solo podemos ver en cada instante un número muy reducido de ellas. El rayo visual tiene que fijarse sobre un pequeño grupo de ellas y desviarse de las restantes, abandonarlas. Dicho de otra manera: no podemos ver una cosa sin dejar de ver las otras, sin cegarnos transitoriamente para ellas. El ver esto implica el desver aquello, como el oír un sonido el desoír los demás. Es instructivo para muchos fines haber caído en la cuenta de esta paradoja: que en la visión colabora normalmente, necesariamente, una cierta dosis de ceguera. Para ver no basta que exista de un lado el aparato ocular, de otro el objeto visible situado siempre entre otros muchos que también lo son: es preciso que llevemos la pupila hacia ese objeto y la retiremos de los otros. Para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero fijarse es precisamente buscar el objeto de antemano, y es como un preverlo antes de verlo. A lo que parece, la visión supone una previsión, que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención. Sin un mínimum de atención no veríamos nada. Pero la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos. Llevad al mismo paisaje un cazador, un pintor y un labrador: los ojos de cada uno verán ingredientes distintos de la campiña; en rigor, tres paisajes diferentes. Y no se diga que el cazador prefiere su paisaje venatorio después de haber visto los del pintor y el labrador. No; estos no los ha visto, no los verá nunca en rigor. Desde un principio, siempre que se halló en el campo fue fijándose casi exclusivamente en los elementos del paraje que importan para la caza.

De suerte que aun en una operación de conocimiento tan elemental como el ver, que por fuerza ha de ser muy semejante en todos los hombres, vamos dirigidos por un sistema previo de intereses, de aficiones, que nos hace atender a unas cosas y desatender a otras.

Cabe oponer a esto la advertencia de que a veces es la fuerza del objeto mismo quien se impone a nuestra atención. Si ahora, de pronto, cerca de aquí disparasen un cañonazo, nuestra atención, de buen o mal grado, abandonaría los temas psicológicos que tratamos e iría a fijarse en el estruendo que naturalmente oiríamos. No hay duda: esto acontecería, pero fuera un error explicarlo por el mero hecho físico del estruendo. Si un sonido muy fuerte provocase sin

más ni más la audición, no acaecería que los que habitan junto a una catarata son sordos para ella y, en cambio, cuando el enorme ruido súbitamente cesa, oyen lo que físicamente es menos, lo que físicamente es nada, a saber: el silencio. Para el que vive junto al torrente, su rumor habitual, por grande que sea, pierde interés vital, y por eso no se le atiende y por eso no se le oye. Aquel cañonazo de nuestro ejemplo se impondría a nosotros por razones parecidas que este silencio, las cuales se pueden resumir en una: por su novedad. Al hombre le interesa la novedad, en virtud de mil conveniencias vitales, y suele estar siempre pronto a percibirla. Lejos, pues, de ser objeción a nuestra tesis, la advertencia viene a confirmarla. Oímos lo nuevo —cañonazo o silencio— porque tenemos de antemano alerta en nosotros la atención a la novedad.

Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno y otro cuadrante del Universo, repartiendo sobre la inmensa y pasiva faz del cosmos aquí la luz y allá la sombra. No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres, y gracias a ello reconocemos la comunidad de nuestra especie y en alguna medida conseguimos entendernos; pero sobre esa base común, cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir, y esto es lo que nos separa, nos diferencia y nos individualiza, lo que hace que sea imposible al individuo comunicar enteramente con otro. Solo coincidimos en lo más externo y trivial; conforme se trata de más finas materias, de las más nuestras, que más nos importan, la incomprensión crece, de suerte que las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permancen fatalmente herméticas para el prójimo. A veces, como la fiera prisionera, damos saltos en nuestra prisión —que es nuestro ser mismo, con ansia de evadirnos y transmigrar al alma amiga o al alma amada—; pero un destino, tal vez inquebrantable, nos lo impide. Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras condenadas a perpetua soledad radical. Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediablemente sola.

Artículo publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, en julio de 1927.

LA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO

I

LA CUESTIÓN. ANTIGUAS TEORÍAS

SEGÚN el proverbio árabe, el hombre no puede saltar fuera de su sombra. La idea es sobremanera dramática. Vivimos prisioneros de nuestra sombra, que vigila a la puerta de nosotros mismos para no dejarnos escapar. Tiene, en efecto, la sombra junto al hombre un aire de centinela que, arma al brazo, pasea en torno a su garita. Esto quiere decir que, encerrados en nosotros mismos, no podemos transmigrar de nuestra persona a la del prójimo y, consecuentemente, que no podemos vernos a nosotros mismos desde fuera porque el perfil del *yo* solo sería visible desde un *tú*. Pero si el tránsito al *tú* es imposible, como esta idea supone, si el tú es impenetrable, ni le vemos a él desde nosotros ni a nosotros desde él. Toda vida sería una ciega ansia de ver.

Pero hay épocas en que de esta opinión pasamos a la contraria. La persona no sería una realidad hermética, el alma individual no sería un recinto acorazado y sin poros; antes bien, sería la característica de lo psíquico su absoluta penetrabilidad. Mientras un átomo de materia excluye a otro átomo y es incompenetrable con él, las almas parecen constituidas por una perfecta porosidad. Hay momentos en que vivir es hallarse fuera de sí mismo, perdido deliciosamente en el interior de los prójimos. Cuando alguien llega cerca en esa «primera impresión», aún no deformada por reflexiones ulteriores menos perspicaces, nos parece que vemos hasta el fondo su persona. De aquí las súbitas simpatías o antipatías que sentimos. De aquí el *flechazo*, el *coup de foudre* en que suele nacer el amor. (¿Es posible un amor auténtico que no haya nacido así? Problema

para finos psicólogos. Si el lector analiza sus recuerdos, tal vez encuentre que el instante en que mejor ha conocido a otra persona fue el de la «primera impresión». Si nos fiáramos más de ella erraríamos menos.)

Pero estas oscilaciones de la convicción, que unas veces reconoce la posibilidad de percibir la persona ajena y otras la niega, indican que se trata de un problema vivo sobre el cual no han recaído aún sentencias claras. Y, en efecto, pocas cosas ocupan con tanto interés a los mejores psicólogos de la hora presente.

Como todos los demás problemas psicológicos de algún relieve, es este de difícil tratamiento.

La dificultad principal aneja a los problemas psicológicos se comprende, creo yo, sin dificultad. La vida es una constante preocupación y ocupación con las cosas que nos rodean, un dinámico diálogo con el contorno. De las cosas en derredor parten incesantes excitaciones que provocan en nosotros reacciones sobre ellas. Nos tienen puesto cerco apretado con sus innumerables fisonomías, que disparan sin descanso sobre nuestra sensibilidad, amenazándonos u ofendiéndonos, insinuándonos o atrayéndonos. Queramos o no, la tarea radical del hombre es esta lucha con las cosas, esta faena por dominar lo circunstante. En los milenios más antiguos de la evolución humana fue esta lucha más fiera y sin respiro, de suerte que la tensión tomó un hábito y tendencia primaria a fijarse preferentemente en el mundo exterior.

Ahora bien: la psicología trata precisamente de desentenderse de ese mundo exterior e investigar la intimidad del hombre. Se ve, pues, obligado el psicólogo a hacer virar en redondo su atención, que habitualmente tiende hacia lo externo, y, volviéndola de espaldas a las cosas, dirigirla al fondo espectral de sí mismo.

Cuando miramos al través del cristal de una ventana, nuestro rayo visual, y con él nuestra atención, penetran en el vidrio sin detenerse y van a engancharse en la superficie de los objetos que integran el paisaje: a modo de espiritual tentáculo, nuestra mirada palpa el lomo azul de la montaña lejana, resbala por sus laderas, surca el seno del valle y va a embotar su agudo remate en el algodón de los celajes que flotan sobre el horizonte. No sentimos, al hacer esto, el menor esfuerzo: basta con que dejemos libre a nuestra atención dirigir por sí misma el rayo visual. Pero si luego intentamos ver, no el paisaje, sino el cristal mismo, notaremos el esfuerzo violento que es necesario para sostener la mirada en la superficie transparente del vidrio. Habituados a hacer del cristal un tránsito y un medio a través

de lo cual vemos lo demás, nos cuesta un poco trabajo hacer de él término y objeto de la visión.

Pues algo así, solo que en sentido más radical, pretende hacer la psicología. El mundo circundante existe para nosotros merced a ciertos estados íntimos que llamamos ver y oír, imaginar y pensar, sentir y querer. La psicología nos invita a que, al ver una cosa, en lugar de atender a esta cosa presente ante nosotros, miremos nuestro ver. Tenemos, pues, que reobrar enérgicamente contra los hábitos milenarios que nos ha impuesto la urgente utilidad de la vida espontánea y mantener nuestra atención vuelta del revés, enfocada hacia nuestro propio interior.

Difícil es la psicología, y por ello la menos avanzada de las ciencias. Así se explica el hecho, que alguna vez he calificado de escandaloso, de que mientras la ciencia natural ha logrado clasificar, describir y definir minuciosamente más de tres millones de especies vegetales y animales, en psicología nos contentamos aún con dos docenas de toscos conceptos —fantasía, sensación, pensamiento, amor, odio, voluntad, etc.—, pretendiendo abarcar con ello la fauna innumerable de nuestro espíritu.

Hay en esta fauna íntima, sobre todo, una zona que, aun desde el punto de vista utilitario, es de sin par interés. Me refiero a aquella clase de fenómenos psíquicos en que las realidades nos son inmediatamente dadas. Nuestra fantasía libre, en su gentil oficio de componer y descomponer, tiene siempre, a la postre, que pedir prestado su material a otra función psíquica más elemental: la percepción. El poder más genial de imaginar está reducido, en rigor, a zurcir trozos que la percepción le proporciona. Nuestras ideas, por vagas, sutiles y puras que sean, proceden siempre de ella, y las usamos como de un crédito abierto sobre la percepción. Sirve esta de puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica.

Es, pues, la percepción aquella clase de fenómenos mentales, de estados psíquicos en que los objetos se nos hacen presentes, al paso que en la imaginación tenemos de ellos solo la imagen, especie de copia que los representa, pero no los presenta. Así como el retrato no pretende suplantar la persona real que representa, sino que se ofrece desde luego como sustituto de un ser ausente, la imagen subraya siempre esta su condición de mero lugarteniente de una realidad. Esto quiere decir que toda imagen, como toda idea, supone alguna ocasión previa en que por vez primera nos pusimos en contacto con el objeto luego imaginado o pensado. Este contacto es la percepción.

Ahora bien: cabe hacer una clasificación radical de las cosas poniendo de un lado el yo de cada cual; del otro, todo lo demás. Esto ha dado lugar a que los psicólogos distingan, a su vez, dos clases de percepción: la percepción externa en que se nos hacen presentes las cosas de nuestro contorno, y la percepción de nuestra propia persona, de nuestro yo: la percepción íntima. He aquí el punto en que se suscita el problema concreto de que quisiera hablar ahora.

Entre las cosas exteriores a nuestro yo, no todas son del mismo rango; hay, por lo menos, dos linajes de ellas muy distintos entre sí. Hay las cosas corpóreas de nuestro derredor y hay las otras personas, los otros yo, los prójimos. Nuestra pregunta, formulada en su máxima sencillez, suena, pues, así: ¿cómo llegamos a noticia de que frente y junto a nosotros existen otras personas? ¿Hay, además, de la percepción externa y de la íntima, otra clase de fenómenos psíquicos en que percibimos a los demás hombres, hay una percepción del prójimo?

No creo que se oculte a nadie el peculiar interés, la rara sugestión que emana de este tema. Yo diría que es el problema humano por excelencia. Como en la percepción externa, esto es, en el ver, oír, tocar, se constituye ante nosotros el mundo de las cosas físicas, el cosmos material, en esta problemática percepción del prójimo se organiza, se instaura el mundo social, el orbe de la convivencia. En ella hinca sus últimas raíces toda sociedad, lo mismo la amplísima que llamamos nación, que aquellas otras formas de sociedad mínima en que conviven dos personas y solemos denominar simpatía y amistad y amor.

Una vez aclarado en qué estriba la cuestión, no perdamos tiempo: salgamos resueltamente tras ella con temple de cazador, la crítica alerta y el ojo avizor. Prometo que la ruta no será demasiado áspera, y, como en tierras de fauna abundante, se ofrecerá ocasión para que disparemos, a derecha e izquierda, sobre piezas de insólito y atractivo perfil.

A la pregunta: ¿cómo llegamos a la noticia de que existen otras personas, otros seres como nosotros, dotados de psique, esto es, de una conciencia, de un yo, capaces de pensar y sentir, de emocionarse y querer? se ha contestado con varias teorías, las cuales coinciden en negar que poseamos una percepción inmediata del prójimo.

Según la más clásica de ellas, conocemos la existencia del prójimo en virtud de un razonamiento por analogía. Lo que realmente percibimos de él, con presencia inmediata, es solo su cuerpo y sus movimientos. Ahora bien: al encontrar una extrema semejanza

entre el cuerpo y movimiento ajenos y los nuestros, concluimos que también al resto invisible de nosotros, a nuestro yo, corresponderá otro yo en el cuerpo ajeno. Cuando la tristeza nos invade, nuestro rostro adopta un gesto peculiar: si hallamos en el rostro del vecino un gesto parejo, podemos concluir que tras él habrá otra tristeza.

Tres observaciones son sobradas para mostrar la ineficacia de esta teoría: en *primer lugar*, el individuo no suele tener conocimiento visual de sus propios gestos: para ello necesita de espejos, que el hombre primitivo no poseyó. Cuando uno de nosotros ejecuta un movimiento expresivo o gesto, no ve de él su faz externa y visual, percibe solo la interna contracción de los músculos, es decir, justamente lo que no podemos ver en el prójimo. Cuando nuestra frente se contrae por alguna honda preocupación, no vemos las arrugas que en ella se forman; solo sentimos la interna presión de los músculos frontales. Lejos, pues, de conocer los gestos primeramente en nosotros y luego en dos demás, la verdad es lo inverso: aprendemos el vocabulario de la gesticulación en los demás, y solo luego nos percatamos de que *también* nosotros hacemos visajes. *En segundo lugar*, ese razonamiento por analogía pudiera, cuando más, permitirnos suponer en el cuerpo ajeno un yo idéntico al nuestro, es decir, una repetición de nuestro propio yo; en rigoroso sentido, un otro yo, un *alter ego*. Y es el hecho capital de toda la cuestión que el prójimo, presente ante mí, se me presenta justamente como un yo radicalmente distinto del mío, con carácter, ideas y pasiones acaso antagónicas de las mías. ¿De dónde sale mi noticia de esa otra personalidad tan distinta de la mía? Por lo menos, el razonamiento analógico no logra explicarlo. Pero, *en tercer lugar*, a esta teoría le acontece lo que, según cierto libro de Derecho Romano, que sirvió de texto en una Universidad española, aconteció un tiempo a los impuestos en el pueblo de Rómulo. Al iniciar un capítulo dice este libro: los impuestos en Roma comenzaron por no existir. Pues esto, encima de todo lo anterior, pasa al razonamiento analógico con que se quiere explicar nuestra conciencia del prójimo. Nadie, creo yo, se ha sorprendido, en el momento de ver al amigo o a la amada ejecutando tal razonamiento. El prójimo se nos presenta con la misma sencillez y tan de un golpe como el árbol, la roca o la nube.

II

CÓMO NOS VEMOS A NOSOTROS.
LA MUJER Y SU CUERPO.

No es necesario que recorramos minuciosamente las demás teorías usuales con que se ha intentado explicar nuestra conciencia de los prójimos. Son casi todas ellas modulaciones diversas de la que acabo de exponer, y las tres advertencias que frente a esta hemos hecho son igualmente eficaces contra las demás. La más nueva de la «introyección simpática», o *Einfühlung*, no escapa tampoco a esta suerte. Ni es extraño que acontezca así: porque todas parten de dos afirmaciones que son prejuicios característicos del pensamiento moderno. Scheler ha insistido certeramente sobre ello al tratar el problema que nos ocupa.

Se empieza por suponer que primariamente no percibimos más que nuestro yo, y solo después, valiéndonos de ese conocimiento que cada cual tiene de sí mismo, construimos más o menos hipotéticamente el yo de los demás. El segundo prejuicio consiste en creer que del prójimo solo nos es dado primariamente la apariencia física de su cuerpo, color, forma y movimientos, de suerte que la existencia de un yo en ese cuerpo es siempre una añadidura que nosotros ponemos.

Partiendo de tales afirmaciones no llegaremos nunca hasta el prójimo: será este siempre un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo. Viviría cada uno de nosotros aherrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico estilo, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión.

Por dolorosa que esta idea fuera, habríamos de aceptarla si nos pareciese convincente; pero es el caso que deja indomada la cuestión misma que pretende explicar. ¿Cómo es que sabemos de otras almas diferentes de la nuestra? ¿Cómo es que conocemos pensamientos opuestos a los nuestros, sentimientos que jamás hemos sentido? ¿Cómo es que el espíritu varonil ve en el cuerpo transeúnte de una mujer un espíritu tan diverso al suyo?

Denodadamente tenemos que romper con los prejuicios que se han ido inveterando en las ciencias y recurrir de las teorías a los hechos mismos. Los principios teóricos se buscan para explicar con

ellos los fenómenos y, cuando no lo logran, deben ser arrumbados. La verdadera ciencia ha de estar siempre dispuesta a suicidarse para renacer en nueva forma, y solo es fiel a sí misma cuando más que a sí misma es fiel a los hechos.

El problema de la percepción del prójimo queda insoluto porque se parte de dos exageraciones: se exagera la proximidad en que cada cual está de sí mismo y se exagera nuestra distancia del prójimo. Si prescindiendo de teorías acudimos a los hechos, nos convenceremos de que no estamos más lejos ni más cerca del prójimo que de nosotros mismos.

El error opuesto nace de creer que si para percibir las cosas externas necesitamos de intermediarios, esto es, de las sensaciones que son estados o modificaciones de nuestro cuerpo, en cambio, nuestro yo lo percibimos inmediata o íntegramente, sin necesidad de ese trámite corporal. Con esta idea tan tercamente instalada en la psicología tenemos que romper.

Del mundo exterior no percibimos en cada momento sino un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena que se nos presenta destacado sobre la vaga totalidad, difusa y latente, del universo material. ¿Por qué percibimos en cada momento ese trozo, y solo él, en tan determinada perspectiva? Sin duda porque nuestro cuerpo —cosa entre cosas— ocupa un cierto lugar y en él recibe unas ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo.

Pero ¿no acontece lo propio en la percepción íntima? En cada momento no percibimos de nuestro yo sino un corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar como flujo de un río por delante de nuestra mirada interior. Y ese breve trozo de nuestra persona se nos presenta destacando sobre el resto oculto de nuestro yo total. El hombre que posee un gigante saber no percibe en cada instante sino una mínima porción de él, como el avaro en cada instante hace pasar por su mano solo algunas monedas del vasto tesoro que guarda en el arcón. Asimismo, nuestras actitudes sentimentales, todo el artillado de odios y amores que opera en lo más profundo de nuestra psique se halla latente, como en un subsuelo espiritual, sin que salgan a flor de percepción más que aquellas emociones subrayadas por la oportunidad vital.

¿Y cómo se produce esta selección, no de lo que somos, sino de lo que en cada caso percibe cada cual de sí mismo?

La psicología, preocupada hasta ahora eminentemente por el problema de la percepción externa, ha estudiado con predilección el papel que en ella juega el cuerpo. Ahora bien: en la percepción externa influyen, claro está, preferentemente, las funciones corporales de ojos, oídos y tactos periféricos; esto es, los sentidos o sensibilidad exterior.

Pero esto no debe hacernos olvidar que el cuerpo posee también una sensibilidad interna mucho más rica, variada y de fina textura que la externa, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos, las presiones sanguíneas de venas, arterias y vasos; el dolor y placer orgánicos, las delicadas impresiones en las entrañas y órganos profundos y, en fin y sobre todo, las corrientes sutilísimas de la secreción interna. Todo ese pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales, con sus incesantes y exquisitas modificaciones, nos acompañan desde la concepción y es el teclado maravilloso sobre el que se apoya directamente la percepción que de nosotros mismos tenemos. Como los sentidos exteriores son el aparato selector, el tamiz que en cada caso detiene o deja pasar los objetos del mundo exterior, así la sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora estos y no los otros; luego, los otros y no estos. Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima, esto es, para que nos demos cuenta de que lo pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal, siquiera en forma embrionaria, merced a minúsculos movimientos de lengua y boca. Con la lengua ligada, o por otro cualquier procedimiento paralizada, no podréis, sin enorme dificultad, leer con comprensión una página. Si ponemos nuestro aparato bucal en la actitud de pronunciar la be, nos cuesta sumo esfuerzo pensar la a. Para ver con claridad una idea necesitamos sujetarla, por decirlo así, entre los músculos frontales; de aquí la contracción de la frente en el hombre que atiende y medita. En un estado de atonía muscular, los actos de voluntad se ocultan a nuestra mirada interior y la exaltación de la sensibilidad orgánica que produce el alcohol no nos deja ver nuestra tristeza. El hombre punzado por grave pena que recurre a la botella de licor espirituoso, ciertamente que no deja de estar triste; pero al modificar artificialmente sus impresiones corporales obtura la ventana psicológica por donde ve, en íntima visión, su amargo sentimiento (1).

---

(1) Véase Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, año 1923.

Ya en este punto, advertimos hasta qué extremo es un error suponer al prójimo más distante de nuestra percepción que nosotros mismos. Para advertir los pensamientos concretos de otra persona necesitamos que esta los exprese, es decir, que nos hable. Cabalgando en la acústica del lenguaje, pasan a nuestra percepción las ideas del prójimo. Pero exactamente lo mismo nos acontece con nuestros propios pensamientos. Solía citarse como ejemplo de ingenuidad psicológica que Homero, al quedarse solo Aquiles en dramática meditación, dice que Aquiles se hablaba a sí mismo. No era tan grande la ingenuidad de Homero como se ha creído. Ciertamente, el pensamiento es un acto puramente psíquico y nada corporal; pero la percepción de nuestro pensamiento exige, en efecto, su expresión interior, movimientos embrionarios de la lengua, iniciación de contracción y distensiones en la boca. Nuestro cuerpo, desde su faz interna, nos revela nuestro propio pensamiento, como su órgano externo de audición nos descubre el del prójimo.

Juega, pues, la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada interna como ante un público. A Bergson corresponde el honor de haber iniciado esta teoría que luego ha ido creciendo en sucesivas colaboraciones. Esa sensibilidad es, pues, uno de los factores de que depende la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por tanto, una de las influencias más dicisivas en la formación de la personalidad.

Así, por ejemplo, me extraña sobremanera que los psicólogos no hayan hasta ahora advertido que en esta zona de procesos intracorporales se funda buena parte de las diferencias psicológicas entre el hombre y la mujer.

Es un hecho notorio que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y como sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable, el espléndido espectáculo de la feminidad.

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones, normalmente, olvidamos nuestro hermano cuerpo; no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la

atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable. Las consecuencias de esto son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal —pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente, suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios; más bien actúan como irreconciliables enemigos.

En la mujer, el cuerpo influye en la normalidad de la vida más que en el hombre (1); pero, en cambio, este trato frecuente hace que la mujer no enferma domine más su cuerpo que el varón. De aquí el extraño fenómeno de que la mujer resista el gran dolor y miseria física mejor que el hombre y, en cambio, sea más mesurada en entregarse a los excesivos placeres; de aquí la sorprendente euritmia y comedimiento en la apostura femenina, el compás y contención de sus gestos, un no sé qué de recogido y enredado que tiene el cuerpo de la mujer. Por el contrario, la mujer aquejada de desequilibrio nervioso, la mujer enferma y anormal, es víctima trágica de su cuerpo en proporción mucho mayor que los varones.

En esta observación creo que puede hallarse la causa de ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta, y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Visto a la luz de la idea que expongo, nada más natural y, a la par, inevitable. Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió

(1) Que yo sepa, nadie ha puesto, hasta ahora, en relación este hecho con la notoria abundancia de sueños que se producen en la mujer al dormir. El hombre dormido sueña menos. Y como es cosa indudable la influencia en el soñar de las sensaciones intracorporales, veo en esta hipertrofia del sueño femenino una confirmación indirecta y, por lo mismo, importante de mi opinión sobre las relaciones entre la mujer y su cuerpo.

por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino, que es, en resolución, la fina cultura del gesto.

Pero la conexión, peculiarmente estrecha, entre alma y cuerpo que caracteriza a la mujer, rinde sus más claros efectos en el sacro recinto del amor. Si comparamos hombres y mujeres de tipo medio, normales, de igual educación y rodeados del mismo ambiente social, pronto salta a la vista su diferente actitud ante el erotismo. Es normal que el hombre sienta deseos y placentero arrebato carnal hacia mujeres que no despiertan en su ánima el menor afecto. Por decirlo así, envía a su cuerpo para que cumpla los ritos del amor carnal, con total ausencia de su espíritu. Asimismo, no es raro que el hombre de extremada selección y firme disciplina mental experimente un amor puramente psíquico, hecho todo él de místicos sentimientos, sin ganga alguna de carnales instintos. Ello es que el hombre ha oscilado siempre entre esos dos polos y extremos del amor carnal y el amor místico, entre el sensualismo y el platonismo.

Ambos, empero, suelen repugnar a la mujer. Normalmente es incapaz de sentir atracción física si no va precedida de una adhesión sentimental, y, viceversa, cuando el puro afecto psíquico, en apasionada tormenta, se apodera de su espíritu, arrastra y estremece su carnal soporte, como la ráfaga encorva la mies de oro en estío y arrebata en otoño las hojas caducas.

Merced a su afortunada predisposición psicológica logra, pues, la mujer, desde luego y sin esfuerzo, esa perfecta unidad entre el amor del alma y del cuerpo que es, sin duda, la forma ejemplar y la ecuación moral del erotismo. Norma y ejemplo a que solo ciertos hombres egregios, de exquisita condición, consiguen elevarse.

Hallándose así el cuerpo femenino todo él transido y como saturado de su espíritu, adquieren un peculiar sabor simbólico las concesiones que de sus gracias corporales haga. La entrega del cuerpo es para ella, en verdad, símbolo y síntoma de sus sentimientos, y cada concesión al amado es la medida del nivel que en ella alcanza el amor. Como el príncipe feudal al otorgar un feudo entregaba un terruño, un trozo de gleba, símbolo jurídico de los derechos transferidos, ofrece la mujer su cuerpo al hombre que ama como símbolo de su entrega espiritual.

La Nación, de Buenos Aires, agosto de 1929.

GUILLERMO DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

EL 19 de noviembre se cumplen los cien años desde el nacimiento de Guillermo Dilthey. Este nombre goza aún de tan escasa resonancia fuera de Alemania, que no es ocioso orientar desde luego al lector advirtiéndole que Dilthey es un filósofo y, además, que es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX. Claro es que esta desproporción entre importancia de un hombre y resonancia de un nombre, aunque se produce a veces en la historia, implica siempre algún coeficiente de anormalidad. Y, en efecto, que Dilthey sea tan poco conocido todavía fuera de Alemania se debe a que aun dentro del orbe intelectual germánico no llegó a tener, hasta hace muy pocos años, una nombradía que por la precisión y rango de su fama correspondiese ni de muy lejos a su efectivo valor.

Pero lo interesante —y algo más que interesante— del caso está en que la sorprendente oscuridad de su persona no fue ocasionada porque el candelero estuviese bajo el celemín, ni mucho menos. Desde 1882 hasta 1911 este hombre ha sido profesor de la Universidad de Berlín como sucesor, nada menos, de Lotze. Miembro de la Academia prusiana, maestro de toda una escuela filosófica, respetadísimo por el círculo de personas más influyentes en la ciencia y en la dirección de la enseñanza, no ha existido ninguna causa externa y accidental que estorbase la plena expansión de su influjo y, con ella, de su notoriedad.

El desdibujo de su figura, el retraso de su epifanía, proceden de razones hondas, esenciales, radicadas últimamente en su propia doctrina, hasta el punto de que es una misma cosa exponer el pensamiento de Dilthey y mostrar las causas de su escaso influjo o tardo triunfo.

Este propósito bilateral anima al estudio que sigue. Se nos ofrece excelente ocasión para sorprender el sutilísimo proceso en que consiste la historia de las ideas, la marcha real del pensamiento humano. Ahora se trata de la gran Idea que está ahí ya en el planeta, operando su obra misteriosa y casi mágica. Esta Idea, así, con mayúscula, porque ella misma lo es, es todo lo contrario que una ocurrencia. Las ideas con minúscula pueden o no ocurrírseles a los hombres; depende ello del puro azar en virtud del cual tal combinación de conceptos surge o no en la mente de un individuo. Pero una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres, porque es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores. Ideas de este orden son el estoicismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en este u otro hombre —que se le han ocurrido—, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia que son. Por eso los nombres de estas Ideas matrices designan épocas.

La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella, aunque, como suele acontecer a los primeros ocupantes, ya veremos con qué género de fatigas e insuficiencias. Este estudio va a precisar cómo, en rigor, Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba. Durante cincuenta años ha extendido las manos, en constante y laboriosísimo esfuerzo, para apresar la intuición en que había caído, la entrevisión de la que desde la primera mocedad le había embargado. ¡Esfuerzo vano! La Idea que en su inicial presentación parecía tan fácilmente dominable, se alejaba siempre, se alejaba cada día más de la presión intelectual con que Dilthey intentaba someterla a concepto claro. ¿Era incapacidad personal de Dilthey como pensador? ¿Era la tragedia, tantas veces repetida, de que la primera aparición de una Idea es *siempre* prematura, y el pensador que la presencia, como «el que ha visto demasiado joven la belleza perfecta», sufre dentro de sí el terrible anacronismo de tener que pensar la nueva Idea con las ideas de su tiempo, es decir, con ideas emanadas de otra Idea moribunda? Todas estas interrogaciones a que necesitamos contestar, ponen al lector en la pista de por qué un estudio sobre Dilthey

permite descubrir no pocos secretos de la arcana fermentación que constituye la historia de las ideas —una de las dimensiones radicales de la historia del hombre. Nunca hasta ahora había acontecido que una gran Idea emergiese cuando los contemporáneos poseían visión histórica. Con plena agudeza de ella asistimos ahora a un alumbramiento, y con la insólita realidad a la vista, sin la intermisión problemática de documentos y testimonios, porque el hecho acontece en nosotros mismos y nuestro más inmediato pasado —el de la memoria viviente que aún no es archivo—, podemos rectificar no pocos supuestos tópicos de la metodología histórica.

Uno de ellos es este: el historiador tiene que buscar a toda idea surgida en una cierta fecha su fuente, es decir, otra idea surgida en alguna fecha anterior. Esto significa rigorosamente buscar la influencia directa, precisa e incuestionable de un individuo— por sí o por su obra— sobre otro individuo. Este es un principio regulativo de fortaleza inexpugnable y representa la condición de posibilidad de una ciencia histórica. En las mentes de los hombres no hay ideas espúreas, súbitas, sin filiación ni precedentes. La historia es perfecta continuidad. Toda idea mía viene de otra idea mía o de la idea de algún otro hombre. No hay generación espontánea. *Omnia cellu'a e cellula*. Intente el lector imaginar una idea suya que no *venga de* otra y que no *vaya a* otra, que no desemboque en otra. *Venir de* e *ir a* son atributos constitutivos de toda idea. Por eso es esencial a toda idea tener fuente y desembocadura, imágenes hidráulicas de firme validez.

Pero es acaso un error creer que este principio no tiene excepción y vale también para las grandes Ideas, quiero decir que su aparición concreta en el pensamiento individual suponga necesariamente una fuente también individual y concreta. El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar, para su expresión en un libro determinado, una fuente también determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y, como antes dije, son los individuos quienes flotan en ella y no al revés. Pues bien: nadie tiene que contarme que esto, si bien por otras razones, acontece también, y muy especialmente, en la etapa inicial de una gran Idea. Esto lo sé por mí, ya que en el advenimiento de la Idea de la vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí de ninguna fuente *ni pudo venirme*. Y sé, además, que a cada uno de los otros cuatro o cinco hombres que hasta la fecha han llegado primariamente a ella, tampoco les ha servido lo que pen-

saron los demás. La comprobación de este sorprendente hecho y su por qué es el contrapunto del tema desarrollado en este estudio y que podríamos enunciar de la siguiente manera, solo en apariencia exagerada y paradójica:

1.º La obra genial de Dilthey ha servido de muy poco, por no decir de nada, para los otros avances posteriores en la concepción de la Idea de la vida.

2.º Lejos de esto, han sido estos avances independientes quienes han servido para que el pensamiento de Dilthey cobre un significado y una importancia que antes y por sí solo no tenía. Se trata, pues, aquí de que es la idea posterior quien lleva el agua a «su» fuente.

3.º El extraño caso ha debido acontecer siempre en el estadio inicial de una gran Idea. La razón de ello estriba en que la gran Idea es un organismo cuyos elementos o ingredientes son enormemente distantes entre sí. Si no lo fueran, no abarcarían la totalidad del problema universal y no podrían modificar *in integrum* la vida humana. Ahora bien: no es fácil que un solo hombre pueda variar su ángulo visual tanto que logre ver por vez primera todos esos elementos tan dispares entre sí. La gran Idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual. Cuando han sido puestos a flor de tierra todos sus elementos, la Idea se integra y parece una idea única, enteriza y simplicísima.

4.º La verdadera y exclusiva fuente para los iniciadores de una Idea es el nivel del destino intelectual a que ha llegado la continuidad humana. Por eso, los pedazos de la Idea son descubiertos por hombres que se ignoran mutuamente, desde puntos geográficamente muy distantes. Su única comunidad es la de nivel en la escala de experiencias intelectuales humanas (1).

---

(1) Esta rectificación de la metodología histórica libera al historiador de escandalosas antinomias en que suele enredarse. Si se quiere un ejemplo grotesco de estas, recuérdese la discusión sin fin sobre el presunto origen del *Cogito* cartesiano en San Agustín. También se trata en este caso de la emergencia de una gran Idea: el racionalismo idealista. Cada día aparecen mayores coincidencias de expresión entre Descartes y el Padre de la Iglesia referentes a este problema radical de la existencia del yo. Y, al mismo tiempo, cada día se ve con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas. Lo único que de verdad une a Descartes con San Agustín es algo tan básico, que no está en ninguna tesis ni fórmula posible de ninguno de los dos, algo precisamente que los historiadores no han visto o no se han atrevido a declarar, a saber: que la filosofía de Descartes como tal —no, pues, el individuo Descartes, sino su doctrina formal— es la con-

I

«La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter (1).» Así dice Dilthey hacia el fin de su larga vida, que había mantenido sin descanso inclinado sobre el secreto de la vida humana en general. Imposible aclarar ahora de golpe todo lo que esa fórmula incluye y significa. Es la diferencia que hay entre la expresión filosófica y

---

tinuación del cristianismo y supone la gran experiencia humana que este es. Pero, claro está, ese cristianismo «fuente» de Descartes no es San Agustín ni San Anselmo, ni mucho menos esta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia. En cambio, hablar de San Agustín como fuente ***sensu stricto*** del *Cogito*, que es una tesis particular, si bien decisiva en el cartesianismo, resulta ridículo, y lo será tanto cuantas mayores coincidencias literales se encuentren. Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620.

Otro ejemplo del mismo error metodológico, bien que en tema de menores dimensiones, sería considerar a Aristarco de Samos como fuente de Copérnico. Al revés que Descartes, gran borrador de sus propias huellas, el admirable canónigo acumula en su libro todas las opiniones del pasado que tienen semejanza con su tesis. Pero la interposición de dieciocho siglos entre Aristarco y Copérnico prueba irrefragablemente que la tesis copernicana no *viene* de la idea de Aristarco, sino que, al revés, lleva a esta su influjo. El disparo de un gran invento no solo produce sus efectos hacia adelante, sino que da un culatazo sobre el pretérito y repercute en él, influye en él. Esta posibilidad de retroefecto que sin metáfora no existe en el mundo físico, es característica y esencial en la causalidad histórica. La vida que es permanente creación del futuro es, a la vez, permanente reforma del pasado, quiero decir, que vive el pasado como tal, de manera diferente en cada época.

La historia, mucho más que la física, es ciencia de causaciones y, como la física, no investiga sino eso. Todo lo que no es proceso de efectuación no tiene realidad histórica, como no lo tiene en física lo que no da lugar a establecer una función. De aquí que la igualdad entre dos ideas no significa nada en historia: es preciso, además y aparte, demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra y la proporción de ese dinamismo. Por lo que hace a Copérnico y Descartes, es de sobra patente que en la causación de sus descubrimientos el papel de las tesis de Aristarco y San Agustín es prácticamente nulo, y que si no hubiesen existido otras verdaderas causas, las fórmulas de estos hubieran seguido siendo infecundas como lo fueron hasta aquellas fechas.

(1) Dilthey: *Obras Completas*, VII, 74.

la literaria. Esta es expansión, vuelca sobre el lector, sobre el oyente, todo su significado y, a veces, más de lo que propiamente significa. Claro es que no podría hacer esto si su sentido fuese demasiado rico y de una riqueza precisa. La expresión filosófica, en cambio, es hermética; aun en el caso más favorable, del pensador más claro, las puertecitas de la frase se cierran hacia el exterior. El sentido no sale afuera por su propio pie. Para entenderla, irremediablemente, hay que entrar en ella, y al estar dentro comprendemos el porqué de esa extraña condición aneja a la frase filosófica, que siendo frase y, por tanto, un decir, es al mismo tiempo, y mucho más que eso, silencio y secreto. El pensar filosófico es sistema, y en un sistema cada concepto incluye los demás. Pero el lenguaje no puede, en cada momento, decir sino algunas cosas, no puede de una vez decirlas todas. Es discurso, es *ir* diciendo y no haber acabado nunca de decir. La frase filosófica no puede ser expansiva, porque es, por esencia, inclusiva. Pasa como con el amor o el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano.

Por ahora, esa frase de Dilthey nos sirve solo como espolón de nave para lanzarnos tras ella a una larga y complicada navegación. Va ahí como símbolo de lo que en este estudio representa intención de homenaje al admirable pensador. Y la porción de homenaje consiste en llevar este estudio de historia de las ideas —asunto perenne de su trabajo— según su espíritu, según creo yo que le habría complacido. He aquí por qué comienzo —quien no conozca muy bien la obra de Dilthey lo extrañará al pronto— con una cuestión autobiográfica.

Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses. Pues bien: afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones.

¿Es esto un azar de mi vida, pertenece a su destino o es obra de mi carácter? Esto es lo que vamos a ver. Pero, a fin de precaver al lector, anticiparé que esa afirmación mía vale, en una u otra medida, en forma más o menos demostrable, para todos. El razonamiento que me hace pensar así pudiera recibir este enunciado esquemático: el proceso de la vida europea actual depende del *tempo* de desarrollo

que lleve la Idea de la vida (1). Pero este desarrollo va retrasado aproximadamente un decenio, porque los hombres capaces de acelerarlo no han conocido antes la obra de Dilthey. Ahora bien: si no la han conocido a tiempo no ha sido solo por culpa suya, es decir, de su carácter, ni tampoco por puro azar. En la demora lamentable ha intervenido decisivamente como factor la necesidad misma de las cosas; por tanto, el destino.

Cuando con ánimo de entenderla entramos en la realidad histórica por cualquiera de sus puntos, lo primero que topamos es un azar. El azar es la periferia, el pellejo de lo histórico.

Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella Universidad ninguna gran figura de la filosofía. *Daba la casualidad* de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y solo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo, yo quise entonces conocer su obra. Pero ¿cuál era su obra? Lo siguiente: un mamotreto, de contenido puramente histórico, compuesto en su juventud: *Biografía de Schletermacher* (1870), tomo primero, al cual no ha seguido un segundo. Otrosí: el primer tomo —también sin subsecuente segundo— de su obra capital, de su única obra: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) (2), unos cuantos artículos, muy importantes pero de aspecto puramente histórico y no concluidos, sobre las ideas en la época del Renacimiento y el siglo XVII, o sobre el siglo XVIII alemán, publicados solo en el *Archivo para la historia de la filosofía* en los años de 1890; media docena de estudios, fragmentarios también, leídos en las sesiones de la Academia de Prusia y aparecidos en las *Sitzungsberichte* de esta (3). Un libro de historia literaria: *Vivencia y poesía* (1905).

Esto era lo más importante que hasta la fecha había dado a luz. (No se crea que luego haya dado mucha más: un estudio de pocas páginas sobre *La esencia de la filosofía*, otro del mismo tamaño sobre *Los tipos de la visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísi-*

---

(1) En qué sentido preciso puede decirse que la realidad histórica *depende* de esto o de lo otro, por tanto, de una causa particular, se verá más adelante.

(2) Posteriormente ha sido traducida al español.

(3) He aquí los títulos de los tres principales: *Contribución a la solución del problema sobre el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890). *Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica* (1894). *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896).

cos—1911—(1) y tres o cuatro comunicaciones leídas en la Academia de Prusia, que nos ocuparán ulteriormente.)

Los estudios históricos de Dilthey son, tal vez, lo mejor que se ha escrito en historia nunca... para el que está en el secreto de su pensamiento. Para el que no lo está son tan solo investigaciones más o menos útiles sobre fuentes filosóficas. Dilthey, que en sus escritos de filosofía propiamente tal, usa, como veremos, una elocución etérea y difícilmente captable, es en su obra histórica de una sobriedad de alusiones a los fundamentos sistemáticos en que se inspira y al sentido que llevan, casi desesperante. Los consideraba como meros fragmentos que solo reunidos en una proyectada arquitectura podían cobrar pleno sentido.

Sus Memorias en la Academia de Prusia no orientaban mucho más sobre la intención decisiva de su filosofía. Entonces se las consideraba como mera psicología, fina, sutil, seria, importante, pero nada más. Ya veremos cómo, en cierto modo, para el mismo Dilthey eran también eso.

Quedaba, pues, como único medio para enterarse del pensamiento fundamental de Dilthey la lectura de su *Introducción a las ciencias del espíritu.* Sin embargo, tampoco pude leerlo. *Daba la casualidad* de que este libro se había agotado muchos años antes y era, entre todas las contemporáneas, una de las obras más raras en el mercado. Una y otra vez quise leerlo en la biblioteca de la Universidad, pero su rareza hacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos. Puedo añadir algo más: ahora que lo he leído veo que, para lo esencial, hubiera sido inútil mi lectura en 1906, por la sencilla razón de que aquella obra es solo un comienzo y no expresa tampoco el pensamiento de Dilthey.

Al llegar aquí se habrían formado en el lector dos impresiones muy justas y que me interesaba provocar: una, la de que son demasiadas casualidades, y otra, la de que hay mucho de anormal en la producción de Dilthey, por lo menos considerada esta como lo que parece habría de ser, esto es, como expresión de la filosofía de un filósofo (2). Ambas se reducen a un solo y simple hecho: Dilthey

(1) Véase en su traducción española «Teoría de las concepciones del mundo», publicada por *Revista de Occidente*, Madrid, 1944. (Nota posterior de los Editores.)

(2) Como no ha sido traducida al español, que yo sepa, ni una sola línea de Dilthey, y como no habrá más de cuatro o cinco personas, si las hay, en el mundo de habla española que conozcan su obra, me he visto obligado a suscitar en el lector, con la anterior narración, esa doble impre-

no ha expresado nunca en forma adecuada y pública su pensamiento. Solo hoy al aparecer en sus *Obras Completas* las notas privadas, los bocetos, los intentos de exposición que en sus papeles dejó, empieza a ser posible formarse una idea clara de sus tendencias decisivas. Hasta hoy, únicamente el reducidísimo círculo de los discípulos más inmediatos pudo aprovechar su fértil inspiración.

Digamos, pues, ya lo penúltimo: la presunta casualidad de que yo no haya conocido a tiempo el pensamiento de Dilthey pierde casi todo su carácter para convertirse en una consecuencia natural de la forma insuficiente en que su obra publicada lo expuso. Por eso, no solo yo, sino todos los demás que podían de verdad haber aprovechado su influjo y con ello aventajar el desarrollo de la Idea de la vida, *casualmente*, por unas u otras anécdotas, no tropezaron con él a tiempo. El hecho de que un hombre como Scheler, con olfato de perdiguero para todo lo importante, frenéticamente curioso, pasase al lado de Dilthey sin sospecharlo, me excusa de aportar más datos y razones. Lo casual hubiera sido lo contrario: pertenecer al número limitadísimo de discípulos íntimos, única manera de haber recibido a fondo su influjo y penetrado en su secreto.

Y ahora va lo último: que Dilthey no expusiese nunca con plenitud o siquiera suficiencia su propio pensamiento —causa de todas esas *casualidades*—, no es tampoco casualidad. *Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición.* Su discípulo más próximo, y a la vez familiar, Georg Misch, se ve obligado a hacerlo constar, aunque lo excusa, al comienzo de los dos estudios que ha dedicado a su maestro: «El sentido de su labor y su anhelo no llega... plenamente a conceptos radicales y adecuadamente expresivos. En este punto, en el tránsito de la *intuitio* a la *ratio*, el lugar espinoso de toda filosofía, está la causa del aspecto aparentemente fragmentario y, en verdad, inacabado de su obra (1).» Por eso no ha conseguido «hasta después de su muerte una influencia extendida más allá del círculo de sus discípulos, y aun esto muy lentamente» (2).

---

sión que sustituye con bastante exactitud al conocimiento directo de los hechos. Y estos hechos son muy importantes para entender lo que sigue.

(1) En la *Exposición provisional. Obras Completas*, V, XII, 1924.

(2) Georg Misch: *Filosofía de la vida y fenomenología*, 1930, página 1. El anterior estudio y este otro libro de Misch son los únicos trabajos apreciables que sobre Dilthey se han hecho.

II

Dilthey, pues, se queda a medio camino de su propia idea. De aquí la falta de plenitud y precisión, la falta de conclusión en todas sus fórmulas. No tendría sentido escribir sobre ellas un libro dejándolas en su constitutiva insuficiencia. La exposición de un pensamiento anterior al nuestro implica siempre que lo entendemos mejor que su propio autor, y esto es imposible si no hemos llegado más allá de él (1). Tal es el supuesto y, a la vez, el imperativo de toda historia. Conviene, por tanto, que el lector ingrese en lo que sigue, prevenido de que exponer es, en este caso, completar.

Probablemente no es tan anómala como pueda al pronto juzgarse esa insuficiencia del pensamiento de Dilthey medido consigo mismo. Es lo más verosímil que haya acontecido lo propio con todo pensador colocado en el estadio primerizo de la evolución de una gran Idea. Y es también muy natural que a los inmediatos sucesores de aquel les haya pasado lo mismo que a nosotros con Dilthey.

Importa, pues, formular desde luego esto que con él nos ha pasado y que las páginas siguientes mostrarán con todo detalle y rebosante comprobación.

Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra —se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos— corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquella. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular azoramiento en el tema del *alter ego*.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta mi ensayo sobre *Historiología* (1928) (2) y *La rebelión de las masas* (1930), se afirma, con paradisíaca inocencia, este insistente paralelismo. ¿Por qué, entonces, valorar como pérdida de diez años en mi desarrollo intelectual mi desconocimiento de Dilthey? ¿No significa ese paralelismo que

(1) El porqué de esto, que no es una pretensión, sino una obligación, se verá más adelante, cuando nos ocupemos de la Hermenéutica de Dilthey. Es, precisamente, una de sus ideas centrales.

(2) [Véase «*La Filosofía de la Historia*» *de Hegel y la historiología*, publicado en la *Revista de Occidente* (1928) y recogido en el libro *Goethe desde dentro*. Tomo IV de estas *Obras Completas*.]

había llegado yo con mi espontáneo andar a las mismas ideas que este antes logró y expuso? ¿Qué hubiera ganado recibiéndolas de él?

No: la cuestión no es esa. Es algo más complicado.

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente— ¡esto es lo que lamento! ¡Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no solo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida.

Pues ¿y el paralelismo? El paralelismo excluye precisamente la coincidencia y significa solo estricta correspondencia. Las paralelas no pueden tocarse en ningún punto porque *vienen* de un origen independiente. Su convergencia en el infinito expresa esta contradicción de que son la misma línea y, a la vez, la más diferente. Solo dos pensamientos paralelos pueden estar seguros de no coincidir materialmente nunca, porque les separa lo más fundamental: un punto de arranque distinto y distante, *porque toman desde luego el problema a diferente nivel*, uno más avanzado y pleno que el otro. La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó. Este libro se propone demostrarlo minuciosamente.

En cambio, la labor cumplida por Dilthey sobre su nivel es maravillosa, con medios de erudición y técnica de taller que solo podía darse en el heredero de una espléndida tradición filosófica. Esta labor era, por necesidad histórica, un supuesto para mi trabajo, para el desarrollo de mi vida, y ese supuesto es el que por mala ventura no pude observar a tiempo. Como veremos, *apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a esta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos infértiles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.

Con esto termina el preámbulo autobiográfico que orientará al lector más de lo que en el presente instante sospecha, a lo largo del camino, lleno de encrucijadas, que vamos a hacer. Por otra parte, acaso tenga todo ello un carácter menos individual y aleatorio que cuanto puede imaginarse —acaso posea valor paradigmático. En el proceso inicial de una Idea emergente han debido pasar siempre las cosas de modo parecido.

III

LA «ESCUELA HISTÓRICA»

Este hecho de que haya estado ahí, en el mundo de los intercambios intelectuales, un hombre como Dilthey, y que, sin embargo, resulte —prácticamente— como si no hubiese estado, este paradójico carácter de ausencia que ha tenido su presencia requiere una explicación a fondo. Porque a todo lo indicado fuera menester añadir la última potencia, que es esta: no solo no ha influido más allá de sus inmediatos y como corporales discípulos, sino que estos mismos se han caracterizado también por una extraña incapacidad de llegar a un cuerpo aristado de doctrina y de influir, a su vez, sobre el contorno. Convenía no ocultar esta condición como paralítica de toda una escuela, porque acaso solo ello haga caer en la cuenta a los lectores totalmente ajenos al caso Dilthey de la superlativa anomalía con que el papel histórico de este gran pensador se nos presenta.

Hay, pues, que hacerla inteligible mostrando sus raíces, de una parte, en la coyuntura de la época donde tuvo que vivir y pensar; de otra, en las condiciones de su persona y estilo —estilo intelectual y estilo de expresión. Pero toda esta aclaración flotaría en el aire y quedaría sin evidencia para quien me lee, si no anticipamos, desde luego, la exposición de su idea fundamental.

Esta es, por lo pronto, de una simplicidad extrema. Solo requiere una somera preparación, que es la siguiente:

Dilthey, hijo de un pastor protestante, dedica sus primeros estudios universitarios a la teología; pero, careciendo de fe viva, el estudio de la religión se le transmuta en pura investigación histórica. Es el momento glorioso de los grandes historiadores y filólogos alemanes. En ambiente tal, brota decisiva su vocación hacia la historia.

«Cuando hacia 1850 llegué a Berlín —dice Dilthey— ¡cuánto tiempo hace y cuán pocos quedan que lo vivieron!—, había llegado a su mayor altura el gran movimiento en que fue lograda la constitución definitiva de la ciencia histórica y, merced a ello, de las ciencias morales en general. El siglo XVII produjo la ciencia físico-matemática, mediante una colaboración sin par de los pueblos cultos de entonces: mas la constitución de la ciencia histórica ha partido de

Alemania —aquí, en Berlín, tuvo su centro—, y yo gocé la inestimable dicha de vivir y estudiar aquí en aquel período (1).»

Dilthey oye o trata a Bopp, el fundador de la lingüística comparada: a Böckh, el archifilólogo; a Jacobo Grimm, a Mommsen, al geógrafo Ritter, a Ranke, a Treitschke. Con la generación anterior de los Humboldt, Savigny, Niebuhr, Eichhorn, forman estos gigantes la formidable falange de la llamada «escuela histórica». Significa la obra de esta el primer enfronte de la conciencia científica con una extraña forma o región de la realidad hasta entonces inadvertida: la realidad que es la vida humana. ¿Qué se quiere decir al afirmar que hasta entonces realidad tal, la realidad que es el hombre mismo, no había sido advertida? ¿Es que los hombres fenecidos antes de 1800 no se habían dado cuenta de que vivían? Claro que sí, ya que vivir es precisamente darse cuenta de que se vive, asistir a lo que a uno le pasa. Pero esta presencia que nuestra vida propia tiene ante cada uno de nosotros es cosa muy distinta de advertir que esa nuestra vida y la de los otros hombres aún vivientes o sidos es una realidad peculiar, junto a la de los astros o la de los organismos. La cuenta que me doy de mi vida al vivirla no me presenta a esta como un objeto que está ahí, fuera de mí, lo mismo que la piedra y el árbol, y que por estar fuera de mí, por ser una realidad objetiva, puedo y debo investigar en su peculiar contextura, según hacemos con la piedra y el árbol. La intimidad primaria que con mi vida tengo al irla viviendo me impide verla como un objeto o realidad que pueda constituir tema de investigación, problema para el conocimiento. Mi vida me es transparente, y lo transparente es lo más difícil de ver. El hombre repara mejor en lo que está fuera de él y que, por lo mismo, le es desconocido, opaco y enigmático. De aquí que el vocablo «extraño» articule uno en otro los dos sentidos de externo y problemático. Para que algo se nos convierta en tema de conocimiento es preciso que antes se nos vuelva problema, y para que esto acontezca es, a su vez, menester que lo extrañemos.

Desde Grecia al siglo XVIII, la historia es narración. Se cuenta la vida humana contemporánea o del pasado como se cuenta la propia. Esta narración podrá ser más o menos aguda y complicada —en Tucídides y Polibio lo es muy respetablemente—, pero el caso es que la actitud fundamental desde la cual el historiador trabaja

(1) *Obras Completa*, V, 7-9. Discurso pronunciado ante sus amigos y discípulos en la fiesta íntima que con ocasión de sus setenta años estos le dedicaron.

es la de un narrador. Ahora bien: la narración implica que lo narrado es, por esencia, transparente y no problemático. Conserva el carácter del espontáneo recordar que forma parte de nuestra existencia personal e inmediata y, como este, no suele reparar en esa nuestra vida como tal, sino solo en aquellas porciones de ella que parecen extraordinarias: las batallas y catástrofes, las figuras de reyes y jefes de Estado, de generales y prodigios.

Para que el hombre se extrañase de la vida humana y reparase en que es una realidad peculiar, fue menester que llegara antes a poseer un sistema rigoroso y preciso de la realidad cósmica, que conociese de verdad la consistencia de los fenómenos materiales. La interpretación mecánica del mundo triunfante en Newton tenía por fuerza que llevar al intento de someterle toda la realidad. Por eso se ensaya a fines del siglo XVII y durante todo el XVIII en Inglaterra y Francia, extenderla a lo humano, y en ese momento, al percibir la resistencia que opone a la interpretación mecánica, comienza a descubrirse la vida humana como una realidad *sui géneris*, tan opaca o más que había sido hasta entonces la cósmica a la penetración cognoscitiva. Esta se había hecho, por fin, inteligible; más aún: era ya lo inteligible por excelencia y, en principio, había dejado de ser problema. La insumisión del hecho humano a esa intelección mecanicista es lo que lleva a reparar en él y le proporciona el carácter de realidad propia. La cosa es sorprendente, pero innegable: nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil.

Según suele acontecer en estas grandes experiencias, precede a todos un hombre que, como Vico, tiene de la nueva realidad una entrevisión tan genial como sonambúlica. De un golpe se anticipa a todos sus sucesores en el siglo XVIII y se le coloca más allá de ellos, pero como en ensueño o pesadilla (1). La plena y clara posesión de la nueva tierra va a costar los esfuerzos de siglo y medio. Como a Copérnico siguió el genio de la precisión en las medidas, Tycho Brahe, sucede a Vico el francés Bayle, que no es sino eso: el microscopio de la crítica histórica. Y como a Tycho sigue Kepler, a Bayle, Voltaire. No pretendo dar sustantividad al paralelo, pero por ser tan sugestiva la correspondencia que se advierte entre el orden de aquellos grandes descubrimientos físicos y el de los históricos, puede servirnos de artificio para precisar estos. Kepler es el primero que no impone a los datos métricos de las posiciones estelares la idea

(1) Vico no es plenamente eficaz hasta un siglo después, pero también Copérnico tardó medio siglo en influir.

preconcebida de una forma —el círculo— que razones puramente subjetivas de los pensadores habían aventajado en la atención. Comprendió que la misión de la astronomía es, precisamente, partir de los datos para buscar la forma que la realidad tenga en gana poseer. Algo parecido hace Voltaire: es el primero que no ve en las batallas y las grandes catástrofes, en la intriga política de Cortes y asambleas, la realidad histórica exclusiva. Se hace cargo de que nada de eso es la forma sustantiva de la vida humana. Esta es más que eso, y antes que eso lo contrario: lo cotidiano. La vida es «costumbres y espíritu» —modos de sentir, pensar, querer, que entretejen las horas y los minutos del tiempo histórico y llevan sobre sí esas otras figuras de mayor espectáculo. En su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Voltaire supera definitivamente cuanto en la historia quedaba de crónica, es decir, relato de lo más o menos extraordinario (1).

Como Kepler entrelaza cronológicamente su obra con Galileo, así Voltaire la suya con la de Montesquieu. Kepler y Voltaire descubren la forma de la realidad. Pero, a diferencia de los griegos, el hombre de Occidente no cree tener nada cuando ha llegado ante una forma. Necesita explicarse por qué esa forma es tal, y esto supone buscar tras ella las fuerzas que la engendran y sostienen; por tanto, su mecánica, su dinamismo. Esto añade Galileo a Kepler, y Montesquieu a Voltaire. Por vez primera intenta este la interpretación dinámica de los fenómenos históricos y ve la vida humana como constituida en su última realidad, no por figuras, sino por impulsos, virtualidades. La forma monárquica es la expresión y resultado del «honor» actuando; la república, de la «virtud». Honor y virtud son pura acción; cuando aflojan o cesan, la monarquía y la república decaen y sucumben.

Pero la dinámica de Montesquieu explica solo la forma en su presente. Es ciega para lo decisivamente histórico, que es el movimiento de las formas, el salir de unas de otras, la transformación. La vida humana es permanente metamorfosis. Cada forma aparece en

---

(1) Véase Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, pág. 297. Con ser sobremanera insuficiente el capítulo que Cassirer dedica a la historiografía del siglo XVIII, es lo mejor que he visto sobre el tema. Puede agregarse el estudio del propio Dilthey: *El siglo* XVIII *y el mundo histórico*, *O. C.*, III, 209-268. En rigor, falta un estudio decente sobre esta etapa en que la historiografía inicia su instauración como ciencia. Por supuesto, falta también el de la física entre Copérnico y Pascal. Parece mentira, pero es así.

un lugar determinado de la serie en que se suceden temporalmente las formas. No hay «conciencia histórica» mientras no se ve cada forma en esa su perspectiva temporal, en su sitio del tiempo histórico, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior. Es decir, que la realidad humana es evolutiva y su conocimiento tiene que ser genético. En Turgot, Condorcert y Lessing se completa este magnífico amanecer de la historia con la interpretación de su proceso como evolución.

Ya están todos los ingredientes elementales para que el hombre piense históricamente, para que vea, en su sorprendente peculiaridad frente a la materia, la realidad que él es. Entonces comienza su faena la «escuela histórica» (1).

Dilthey ha delineado, con la brevedad sustanciosa que le es propia, el sentido de esa faena dentro de la cual se formó su mente. Conviene advertir que fue Dilthey el primero en reconocer, más bien en descubrir, que es un error caracterizar al siglo XVIII como una edad antihistórica. Lejos de ello, fueron los hombres de esa centuria quienes, según hemos visto, descubrieron, uno tras otro, los componentes para la óptica del historiar. Gracias a ellos, liberando la mente de los preconceptos que la impiden ver la realidad histórica, surge esta ante ella, desnuda y palpitante. Mas, por lo mismo que aquel siglo fue hallando uno a uno los componentes de esa nueva manera de ver, no llegó a reunirlos y no pudo ejercitar al visión que él preparaba; no logró, en suma, entregarse de lleno y sin más a contemplar lo histórico como tal. Una causa había que se lo estorbó, y esta es la única porción de verdad en el sumario juicio sobre su antihistorismo. El siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una «naturaleza», un modo de ser definitivo, permanente, inmutable. El hombre es «razón» en su radical sustancia, y en tanto piensa, siente y quiere racionalmente, no es de ningún tiempo o lugar. Tiempo y lugar solo pueden nublar, detener la razón, ocultarle al hombre su propia racionalidad. Hay una religión natural —es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única

(1) Para que el cuadro fuese completo, sería menester añadir la aportación de los ingleses —Gibbon, Hume. En rigor, los ingleses hacen más historia positiva que los franceses, pero sus descubrimientos son menos decisivos que los de estos. Por eso, a fin de reducir las líneas del proceso a lo más necesario, renuncio a hablar de ellos. Hume, sobre todo, reclama un estudio muy atento.

e invariable. Ahora bien: esto es declarar que la verdadera «naturaleza» humana no es histórica, que las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre. Este residuo del siglo XVII anula, a la postre, para los mismos espíritus que la descubrieron, la «conciencia histórica», y hace que no se detengan en las variaciones humanas ya patentes a sus ojos, sino que raudamente las atraviesen buscando tras ellas el hombre sustancial e invariable. La forma histórica, repito, es vista, pero, a la vez, es pensada como simple deformación de lo humano. A la postre reaparece el prejuicio del círculo, como si Kepler retrocediese a Ptolomeo.

Pero basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como «sustancia» del hombre precisamente su variación, lo histórico. El hombre, según esto, no tiene una «naturaleza», sino una... historia (1). Su ser es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. Ver esto, sumergirse en ese kaleidoscopio de lo mudable histórico, describir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y exclusivo —esa es la faena de la «escuela histórica». Por eso he dicho que en ella, por vez primera, se enfronta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones. El hombre de Aristóteles, como el de Descartes, no es el hombre que se puede encontrar y porque se le encuentra ahí, se le ve, sino una abstracción de ese hombre, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad.

La «escuela histórica» toma posesión de ese enorme y virginal territorio, no solo en la historiografía, sino en todas las ciencias propiamente humanas: derecho, filología y lingüística, literatura, política, ciencia de las religioncs. En poco tiempo se reconquista todo el pretérito momificado en documentos, se acumula un saber enorme de figuras humanas, de modos y aspectos de la vital realidad. Un espectáculo prodigioso y nunca visto se presenta ante el nuevo ver —el *ballet* luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida humana. En la riqueza y esplendor de ese panorama, la «escuela histórica» se pierde. Complacida en mirar, en describir, no logra dar a su visión una suficiente arquitectura. Odia la construcción intelectual, que amenaza siempre con violentar la realidad y ser antihistoria. Consigue, sin duda, fabricar los exquisitos instrumentos

---

(1) Véase, del autor: *Historia como sistema*, segunda edición. Revista de Occidente. Madrid, 1942. [Véase página 9 de este volumen.]

formales que exige el operar sobre tan delicada materia —los métodos críticos, diplomáticos, lingüísticos, jurídicos, estéticos. Baste recordar de nuevo los nombres de Niebuhr, Savigny, Bopp, Böckh, Ranke, Grimm. Pero con ser tan importantes, tan ineludibles estos métodos, llegan solo al umbral del efectivo pensamiento histórico. No basta con preparar cuidadosamente el hecho del pasado para que en toda su pureza se le pueda ver. La historia no es solo ver: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción. Por insuficiencia y hasta antipatía a ella, la «escuela histórica —dice Dilthey— no llega a un conocimiento de la realidad histórico-social que se precise en claros conceptos y fórmulas y, por tanto, que sea aprovechable». Cabe añadir que sus conceptos fundamentales son solo los que Vico, Voltaire, Montesquieu habían forjado. Para no tomar sino un ejemplo, ¿cuál es *el* pensamiento de Savigny? El derecho es fundamentalmente derecho consuetudinario —*moeurs*, diría Voltaire— que emana de un «espíritu nacional» —*Volksgeist*— Voltaire diría *esprit des nations*. Por eso he indicado antes que la «escuela histórica», en última instancia, no añade ningún principio al siglo XVIII, y surge, más bien, por una operación de resta: desentenderse de la *raison*.

Esta noluntad de construcción hizo degenerar la «escuela histórica» en mero anticuarismo esteticista o patriótico (1), en folklorismo y costumbrismo.

IV

LA IDEA FUNDAMENTAL DE DILTHEY

Este es el punto donde brota la idea fundamental de Dilthey, que, sin perjuicio de emplear sus propios textos, voy a exponer a mi manera, manteniéndome rigorosamente dentro de ella, pero dándole una expresión algo más rotunda y vigorosa.

---

(1) Veo que el conde Yorck, el gran amigo de Dilthey, me apoyaría en este juicio. «El nombre de la escuela histórica ocasiona una ilusión óptica. Aquella escuela no era histórica, sino solo anticuaria, y construía estéticamente.» Sin embargo, la sentencia, como muchas otras de este tremendo prusiano, es, a la vez, profunda, excesiva e inductora a error. *Correspondencia entre Guillermo Dilthey y el conde Pablo Yorck de Wartenburg*, 1923, página 69.

El hombre, por necesidades de su vida, se ve forzado a pensar sobre qué es el mundo, qué es el Estado, qué es lo justo, qué es la sociedad, qué es la belleza del cuadro que pinta o contempla, de la música que compone o escucha, qué es el lenguaje que usa. Lo que pretende al preguntarse qué son todas estas cosas es llegar a una respuesta absoluta acerca de ellas, averiguar qué es en absoluto o en verdad el mundo, el Estado, lo justo, la sociedad, la belleza artística, el lenguaje. Esfuerzo tal hacia esos absolutos son la filosofía, la ciencia del Derecho y del Estado, la sociología, la estética y poética, la gramática.

Pero he aquí que ese hombre, junto a su afán de averiguar lo absoluto respecto a esas cosas, por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta respuesta; es decir, cada cual ha creído a pie juntillas y sin reserva que, por ejemplo, el Estado era lo que él pensaba y no otra cosa. Esta multiplicidad de preguntas «absolutas» anula su absolutismo. ¿Por qué? No basta la razón meramente cuantitativa de que sean muchas las opiniones —podría muy bien ser en absoluto verdadera una y falsas todas las demás. Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas sobre las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina.

La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, lenguaje, queda fallida y convicta de error. Ante esta averiguación, el hombre antiguo se quedaba sin realidad o entidad alguna entre las manos —caía en radical escepticismo.

Pero el hombre que hacia 1850 frisa en los veinte años —la generación de Dilthey— ha heredado de dos siglos «idealistas» esta enseñanza decisiva: cuando lo que alguien piensa es un error, lo pensado no tiene realidad, pero queda como realidad el hecho mental de que alguien lo ha pensado. Y lo mismo pasa con lo que alguien quiere y lo que alguien siente. El idealismo descubre y afirma para siempre (1) la realidad invulnerable de lo subjetivo, pero intenta,

(1) El lector hallará en este libro, más allá de Dilthey, una doctrina nada idealista, pero esta implica el reconocimiento de toda la verdad que reside en el idealismo. Mas resulta que toda la verdad del idealismo no es la verdad toda.

a su vez, construir sobre ella nuevos absolutos. También el idealismo en cuanto opina absolutamente sobre el mundo, el Estado, la belleza, etc., es un error y de él queda sólo como realidad el simple hecho de que alguien lo opina. El escepticismo no dejaba entre las manos nada: el idealismo al fracasar como absolutismo deja, en cambio, como realidad ante nosotros, los hechos de que se ha pensado, querido, sentido de esta y de tal otra manera en tal lugar y en tal tiempo.

El pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos. El «puro» o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico.

Hace, pues, en orden a las cosas humanas —filosofía, derecho, sociedad, artes y letras, lenguaje, religión— lo mismo que comenzó por hacer la ciencia de las cosas materiales al constituirse en Kepler y Galileo: se atiene a los simples hechos, se comporta empíricamente y es, por lo pronto, «positivismo».

Pero el «positivismo» físico llevaba una delantera de tres siglos y había conseguido forjar un «sistema de la naturaleza» en que se integran con rigor ejemplar las ciencias físico-matemáticas y en torno a ellas, con un rigor menos ejemplar, pero muy eficaz, las ciencias biológicas. Este cuerpo del saber adquiere desde el siglo XVII el rango del saber-modelo. La filosofía se supedita a él, recibe de él las orientaciones decisivas. La física se erige en prototipo de la verdad y como la razón no es sino la conducta del pensar que lleva a la verdad, se hace sinónima de «ciencia natural».

¿Qué conducta intelectual había proporcionado tan simpar triunfo? Este es el tema de Kant que, interrumpido por la «orgía romántica» de Fichte, Schelling, Hegel, va a reproducirse hacia 1850. La razón física o método físico-matemático comienza, en efecto, por atenerse a los simples hechos, pero no se contenta con eso. Otra cosa llevaría a perderse en la mera descripción de los fenómenos que son un océano insondable por su cuantía y variedad. La física no se compone solo de observaciones, sino que es también mecánica, una disciplina no empírica, sino de estricta racionalidad matemática (1). En ella se construye el cuerpo ideal y se deducen las

(1) Véase mi estudio antes citado *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, 1928.

leyes de su movimiento. Esto proporciona un esquema único y unitario al que podemos referir los innumerables fenómenos sin perdernos en su inagotable muchedumbre. Así se logra ordenarlos y reducirlos a sistema.

La «escuela histórica», cuya atmósfera Dilthey respira en su mocedad, se limita a la observación, es mero «positivismo» aplicado a los hechos históricos. Por eso se pierde en ellos. Como todo estricto positivismo, se encuentra con que no puede, ni siquiera, tomar posesión de contenido que es cada hecho singular. Carece de instancia a que apelar para decidir si tal hecho acontecido en el Ática o en la Bactriana es, en efecto, un hecho religioso o un hecho poético o un hecho de la organización social. Sin una idea previa y resuelta sobre qué sea Religión como actividad subjetiva del hombre, no hay modo de apresar siquiera el hecho en cuestión. En suma, que la «escuela histórica» se queda, como antes dije, en mero ver y no se constituye en efectivo pensar histórico, no es de verdad historia. La cosa es más grave de lo que parece. Porque cabría suponer —ya veremos con qué enorme error— que el hombre puede prescindir de su historia. Pero la realidad humana no es solo actual. Dios, el mundo, el Estado, la sociedad, el arte, son problemas que irremediablemente nos afectan, por sí mismos, no ya como hechos del pasado. De aquí que la ciencia de lo humano no sea solo la Historia, *sensu stricto*, sino la Teología, la Filosofía o interpretación del mundo, la Jurisprudencia, la Sociología, la Estetica, etc. Cortado el camino para que el hombre pueda, con la ingenuidad y confianza de antaño, intentar *directamente* una verdad absoluta respecto a los problemas de todas estas ciencias, en que nuestras convicciones y nuestros actos tienen que orientarse, no nos queda otra ruta, para poder constituirlas, que el estudio histórico de lo que han sido hasta aquí las ideas humanas sobre esos temas (1).

Por esta razón, llega a ser la Historia, es decir, las «ciencias de lo humano», las ciencias que se han llamado morales, culturales, del espíritu, etc., tan ineludibles, por lo menos, como las naturales.

Y una de dos: o el pensamiento histórico, las ciencias morales se constituyen como un caso particular de la *razón física*, o habrá

(1) Por tanto, el hombre de la generación de Dilthey, a fuer de empirista, intentará averiguar qué es el mundo, el Estado, el derecho, etc., mediante una *inducción* histórica. Ya veremos cómo no lo logra, porque la «lógica inductiva» de que tanto se hablaba entonces, bajo la presión de Stuart Mill, es imposible.

que dar un fundamento propio a esas ciencias elevándolas a *razón histórica*. Lo primero es intentado por el positivismo francés e inglés —Comte, Stuart Mill, Spencer, etc.—. Lo segundo será la empresa genial de Dilthey.

Se trata, pues, de un *contraposto* a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *Crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural? Dilthey se preguntará: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del Estado y de la sociedad, de la religión y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de «crítica del conocimiento», y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo. Ya veremos cómo, en rigor, no logró nunca evadirse del ángulo visual que mira todos los problemas filosóficos desde la «teoría del conocimiento».

Oigamos a Dilthey: «Toda ciencia es ciencia empírica; pero toda empiria, toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta le proporciona en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge; en la totalidad de nuestra naturaleza. A este punto de vista que consecuentemente se percata de ser imposible retroceder más allá de esas condiciones —sería como querer ver sin ojos o querer mirar con el conocimiento por detrás de los ojos— le llamamos epistemológico, la ciencia moderna no puede aceptar otro (1).»

Parece que oímos a Kant, incluso en el detalle de la terminología. Sin embargo, Dilthey siente en Kant el enemigo. No tiene con él de común más que el imperativo general al siglo de fundar todo conocimiento en el estudio de las condiciones de la conciencia que lo produce. El punto decisivo de que va a salir todo el pensamiento de Dilthey —sirva ya como ejemplo del cuidado con que hay que leer este estilo que se niega a subrayar ni destacar nada y menos lo que más le importa —va en la última frase— «en la totalidad de nuestra naturaleza» —que no parece sino repetir la misma idea kantiana antepuesta a ella— «condiciones de la conciencia dentro de la cual surge».

«Ahora bien —prosigue Dilthey— comprendí además que la independencia de las ciencias morales recibía desde este punto de vista una fundamentación tal y como la escuela histórica lo necesita. Porque, según él, resulta que nuestra imagen de la naturaleza es

---

(1) *O. C.*, I. Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*. XVII, 1883.

mera sombra proyectada por una realidad que nos es desconocida, y que, en cambio, solo poseemos realidad, según es en sí misma, en los hechos de la conciencia que la experiencia interna nos proporciona. El análisis de estos hechos es el centro de las ciencias morales, y así, en consonancia con el espíritu de la escuela histórica, queda el principio del mundo espiritual (1) en el recinto mismo de este, formando las ciencias morales un sistema independiente.»

«Pero si me encontraba coincidiendo en no pocos puntos con la escuela epistemológica de Locke, Hume y Kant, me vi forzado a interpretar de modo diverso que esta escuela precisamente esa conexión o complexo de los hechos de conciencia en que con ellos reconozco el fundamento integral de la filosofía. En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual. Mas mi trabajo histórico y psicológico sobre el hombre íntegro me llevó a basar la explicación del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) en ese hombre, en la multiplicidad de fuerzas constituyentes de ese ser que quiere, siente y representa, aun cuando tanto el conocer como esos sus conceptos parecen entretejerse solo con percepciones, representaciones y pensamientos. Por tanto, el método de nuestro intento es este: todo elemento del pensar que hoy tiene un aspecto abstracto y científico, lo refiero a la naturaleza total del hombre, según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia nos la presentan. Al referirlo busco su conexión con los demás. Y entonces resulta lo siguiente: los elementos más importantes de nuestra imagen y conocimiento de la realidad, como son la unidad personal viviente, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus recíprocos influjos, pueden todos ser explicados partiendo de esa naturaleza total humana de cuyo real proceso vital son querer, sentir y representar tan solo los lados diversos. Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la filosofía no pueden ser contestadas suponiendo un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva; solo se contestan mediante una consideración evolutiva —*Entwicklungsgeschichte*,— que parte de la totalidad de nuestro ser (2).»

Dilthey coloca estas palabras en el prólogo a su primera obra filosófica importante —la *Introducción a las ciencias del espíritu*—,

(1) Entiéndase de lo humano.

(2) *Ibidem*, XVII-XVIII.

cuyo segundo tomo no se publicó nunca. Estamos en 1883. El autor ha pasado el equinoccio de los cincuenta años. Pues bien, ese párrafo es la primera expresión de conjunto que da a su pensamiento. La cosa es extraña. Pero es aún más extraño esto otro: ese párrafo —tan mísero, abstracto y formalista, tan sin gracia y tan como si no dijera nada— es la única expresión que al sentido general de su labor ha dado al público en toda su vida. Es la única clave que nos permite no perdernos en sus demás publicaciones, todas fragmentarias, mancas y sobre los temas aparentemente más inconexos. Sería vano que el lector busque en la *Introducción*, tras ese prólogo, alguna mayor precisión sobre lo que el párrafo citado quiere, en rigor, decir. El libro no vuelve a ocuparse del asunto.

Ahora bien: no puede negarse que las frases citadas son todo menos precisas. Decir que se funda la legitimidad de la experiencia como conocimiento en las condiciones de la conciencia no es sino repetir palabras de Kant. Pero luego resulta que Dilthey quiere, con esas mismas palabras, decir algo muy distinto, en cierto modo, opuesto a Kant. Y eso otro que quiere decir consiste en que las «condiciones de la conciencia», fundamento de todo conocer, no son solo, como para Kant, condiciones de la conciencia intelectual o, mejor dicho, condiciones intelectuales de la conciencia, sino que son también las volitivas y sentimentales o, según él dice, «la naturaleza entera del hombre». Con esto no nos aclaramos mucho la anunciada diferencia con Kant, porque este, al fin y al cabo, hace intervenir también la voluntad al través de la razón práctica y el sentimiento al través del juicio. Por consiguiente, la lectura de ese párrafo único y fundamental de Dilthey no nos sirve de nada para entender el propósito que es su filosofía. Si por nuestra cuenta no hubiésemos averiguado lo mismo que Dilthey averiguó y junto a ello algo más que él no averiguó, nos sería por completo imposible entender con fertilidad ese párrafo, que es lo acaecido a cuantos, sin ser sus discípulos inmediatos, lo han leído durante cuarenta años.

Y el caso es que la idea balbuciente en aquellas expresiones es sobremanera sencilla y luminosa, hasta el punto de que su aclaración completa puede lograrse en las pocas páginas que siguen:

1.º No hay más conocimiento que la experiencia (1).

---

(1) No quisiera equivocarme, pero se da el caso estupendo de que en toda su obra Dilthey no dice ni una sola palabra sobre el conocimiento matemático. Pero claro es que la afirmación del empirismo se refiere en

2.º Experiencia es un advertir, un percibir hechos —externos o internos, por tanto sensibles o íntimos— y un tomar posesión intelectual de esos hechos mediante las operaciones lógicas de comparar, distinguir, identificar, inferir, etc. Podemos juntar aquel percibir y todo este operar bajo el nombre colectivo de «actividades intelectuales» o conciencia cognoscente.

3.º Esas actividades intelectuales que en cada caso concreto ejercitamos tienen, por fuerza, una constitución previa y genérica, la cual consiste en las condiciones generales de su ejercicio. Así: percibir ahora este papel impreso y luego pensarlo «como» papel impreso supone ciertas condiciones generales del percibir y el pensar. Por ejemplo: esa percepción nos presenta este papel como objeto del mundo exterior. Este carácter de «objeto exterior» es común a todo lo que vemos, oímos, tocamos, y no es *especialmente* percibido en ningún caso concreto. Es, pues, un elemento de toda percepción concreta y, al serlo, un supuesto o condición de la conciencia percipiente, mas por lo mismo no lo encontramos, sin más, *aparte* y *acotado* en nuestra percepción singular de este papel. Para descubrirlo o notarlo tenemos que someter nuestra percepción a un análisis, a una disección.

Parejamente acontece con nuestra operación de pensar *sensu stricto*. Al pensar que «esto ante nosotros» es un papel impreso, le atribuimos, entre otras cosas, identidad; es un algo determinado, inconfundible con todo otro algo, inclusive con cualquier otro papel impreso. Será acaso *igual* a otro, pero aun siendo igual, no es el *mismo*. Esta *mismidad* o identidad, no la vemos en él, como vemos su color, sino que se la atribuimos. Por eso se trata de una operación de pensar y no simplemente de percibir.

«Realidad exterior» e «identidad» son, pues, dos elementos, supuestos o condiciones de nuestra conciencia de este papel, de nuestra experiencia o conocimiento de él.

4.º Fundar la validez o pretensión de verdad aneja a esa experiencia, a ese conocimiento, consistirá, por tanto, en: *a*) hallar todos los elementos, supuestos o condiciones decisivas de la conciencia cognoscente; *b*) mostrar su conexión y unidad, esto es, el sistema de esas condiciones, y *c*) descubrir cómo, en qué medida y

---

Dilthey al conocimiento de lo real. Las ciencias «puras» como la lógica y la matemática serían, pues, instrumentos para conocer, más bien que propios conocimientos.

en qué sentido satisfacer este sistema a lo que esa pretensión de verdad significa.

En este punto cuarto es donde se verifica una primera y fundamental divergencia entre Dilthey con todo su tiempo, de un lado, y Kant, de otro. Ambos usan las mismas expresiones, pero dándoles un significado radicalmente distinto.

Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las «condiciones de la *posibilidad* de la experiencia», esto es, imagina o construye *a priori* cómo *tendría que ser* nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia —esto es esencial al kantismo— no se dan en la conciencia cuyos elementos son; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo.

La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso y me doy cuenta de que lo pienso como papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda ciencia, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia, no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vida su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia.

Si *de hecho* yo pretendo que es verdadero un pensamiento mío, esa pretensión se da en mí *de hecho* motivada por otro *hecho* de conciencia que será, por ejemplo, otro pensamiento mío, al cual llamo «prueba» o «razón» de aquel. Este, a su vez, extraerá su validez de otro hecho de mi conciencia, y así sucesivamente. Todo ello, la pretensión primera como sus fundamentos, se da patente en mi conciencia y se da patente también el nexo, el darme cuenta de que creo en aquel pensamiento *porque* creo antes en este otro. Mal puede ser fundamento de mi pretensión, de mi creencia algo de que yo no me dé cuenta, que no la motive efectivamente, *conscientemente*.

Ahora bien: si yo persigo esas cadenas de motivación que de

hecho nutren mis diversas convicciones o conocimientos, llego siempre a un repertorio de convicciones elementales que van implicadas activamente en todas las demás. Por ejemplo, todos mis pretensos conocimientos sobre objetos corporales, llevan en sí, como ingredientes, la convicción de que el mundo exterior existe, que en sus mudanzas algo permanece (sustancia), que nada varía sin una causa, etc., etc.

De esta manera llego, por directa contemplación de los hechos de mi conciencia, a un repertorio último de elementos que son los hilos cuya textura forma todos mis conocimientos concretos y reduzco así el problema de la validez del conocimiento a preguntarme cuáles son, a su vez, los motivos efectivos de esas convicciones elementales.

Pero es el caso que a fuer de conocimientos o convicciones elementales, supuesto de todos los demás, no hay otros que les puedan servir de motivo. Todas las escuelas anteriores a Kant les reconocían este carácter de datos irreductibles entre sí y a ningún principio superior —eran las «ideas simples» de Descartes, o los *semina veritatum* del Renacimiento o las «nociones comunes» de los estoicos o los «principios de identidad y razón suficiente» en Leibniz o las formas sustanciales y los principios del ser y el conocer en Aristóteles. Parecían el confín postrero de nuestra mente. En ellos se apoyaban todos nuestros otros conocimientos, mientras ellos sin apoyo flotaban en el aire, y por eso se les llamaba «principios». Con este nombre se quería decir que el principio, como el Príncipe, no tiene que justificar su actuación, es soberano. Esta presunta soberanía de los principios o elementos del conocer se expresaba diciendo que eran evidentes por sí mismos, que eran verdades «axiomáticas», *per se nota* —la autarquía de los principios, su *self-sufficiency* que, en rigor, no era sino autocracia.

Ello es que la ciencia se encontraba en la situación escandalosa de no contentarse nunca con un hecho como simple hecho, sino que se exigía la razón de él y, en cambio, cuando llegaba a lo principal, que son los principios, los aceptaba, sin más, como simples hechos últimos de los cuales no había para qué dar razón. El empirismo de que la ciencia se avergonzaba en su periferia, lo admitía en su centro y fundamento.

Desde Descartes, la filosofía, con una u otra claridad de propósito, aspiraba a salir de tan bochornosa situación. Pero solo Kant ataca por derecho y a fondo el tema: su obra se propone lo que hasta el Renacimiento hubiera parecido un despropósito y un escán-

dalo, a saber, dar la razón también de los principios o elementos del conocimiento, por lo pronto, del físico-matemático y del metafísico. Esta cuestión tan brava pero tan sencilla significa, y no otra cosa más complicada, su famosa y enigmática pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?* Este hirsuto e inabordable nombre significa simplemente: los principios de las ciencias.

Pero Kant cree que la razón de esos principios hay que ir a buscarla *detrás* de la conciencia efectiva empírica, de lo que nos damos cuenta a toda hora —en una hipotética «conciencia trascendental».

¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo «intelectualismo».

5.º El paso decisivo de Dilthey consiste en advertir que no hay sino tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido querer brincar fuera de nuestra conciencia. No hay otra realidad con que podamos mediatizarla y no es posible perforarla para ver lo que «en realidad» pasa tras ella.

Ahora bien: lo más obvio y claro en todo hecho de conciencia es que se presenta siempre y constitutivamente en conexión con otros hechos de conciencia. Si yo creo algo lo creo *porque* pienso tal otra cosa. Si yo quiero algo es *por* tal motivo y *para* tal fin. En suma, lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en complexo, conexión, interdependencia y contexto (1) con otros hechos de conciencia. Esta es un conjunto en que todo anda trabado.

Es un error, pues, suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental, de suerte que estas no intervengan *constitutivamente* en aquellos. Dicho en forma más precisa, es un error creer que el motivo, fundamento o suficiente *por qué* de una creencia nuestra no sea un querer o un sentimiento. La realidad es estrictamente lo contrario: el conocimiento *depende* de la voluntad y el sentimiento, como estos

(1) Todas estas palabras —y aún habrá que añadir algunas más— transcriben los diversos matices de la palabra que Dilthey ha escrito más veces en su vida: *Zusammenhang*.

de aquel. Las ideas o convicciones elementales no tienen su motivo, «razón» o fundamento en otras *porque* lo tienen en voliciones y sentimientos. En otros términos: el conocimiento no se explica por sí solo, sino como miembro de la conciencia humana total (1).

De esta manera, los principios del conocimiento, que parecían constituir un borde intransitable y sin fundamento o razón en ninguna otra cosa, quedan derivados de otras partes de la conciencia, radicados en ellas y como, a su vez, estas partes —querer y sentir— se fundan en nuestros conocimientos y convicciones, descubrimos en la conciencia un sistema circular y cerrado, donde todo encuentra su explicación, su razón (2).

La teoría del conocimiento consistiría, pues, en perseguir la motivación de los conceptos fundamentales en el organismo íntegro de nuestra mente, en ver y precisar qué papel juegan en el funcionamiento integral de esta.

Si ensanchando el tema de Kant nos preguntamos cómo son posibles los principios de todas las ciencias —de las naturales y de las históricas— caeremos en la cuenta de que hace falta otra ciencia —la ciencia de los fundamentos o fundamental— que investigue cómo es de hecho la conciencia del hombre, base y clave de todo lo demás. Esa ciencia tendrá, pues, que ser por lo pronto psicología, pero una psicología ordenada a descubrir la estructura general de la conciencia, el sistema genérico de su funcionamiento: en suma,

---

(1) Esta es la segunda discrepancia radical de Dilthey con Kant; pero esta vez la discrepancia no le es común con los hombres de su tiempo, sino que es original suya y además le hace discrepar, no solo de Kant, sino de casi toda la tradición filosófica que ha sido *intelectualista*. En momento oportuno hablaré de los antecedentes que pueden hallarse a esta idea, que es la idea de Dilthey.

(2) Dilthey, claro está, no ha dicho nunca esto y hasta es lo más probable que tampoco llegó a pensarlo con claridad. Sin embargo, eso es lo que Dilthey *hace* y, por tanto, lo que en su pensamiento *había*, lo que su pensamiento *era*. Cuando se le ocurrió, allá en su mocedad —puede precisarse con gran aproximación la fecha, merced a los trozos de su diario íntimo publicados—, no sospechaba ni de lejos que su radical empirismo le llevaba, con soberana sencillez, a lo mismo que con su radical logicismo, y a costa de mil ficciones y tártagos, intentó Hegel. Mucho tiempo después *siente* Dilthey esta afinidad, pero no estoy muy seguro de que viera con entera diafanidad en qué consistía, a saber: la condición cíclica de la conciencia, no haber nada en nuestra mente que sea comienzo en seco o término abrupto, que sea discontinuo, sino que todo en ella viene de algo y va a algo —en suma, la estricta continuidad de la conciencia humana. Si Colón no se hubiera anticipado en lo del huevo, el huevo de Colón sería esto.

la *vida* real de la conciencia en su articulación típica (1). Esa ciencia será, a la vez, la auténtica filosofía (2).

Por tanto, para Dilthey la filosofía es también un conocimiento empírico, es la última y decisiva toma de posesión que el hombre como inteligencia hace de *toda* la realidad, que es *su* realidad, sin abstracciones ni parcializaciones, como hacen y han hecho siempre todos los demás conocimientos, incluso la filosofía tradicional.

Pero ¿cómo puede lograrse ese saber de lo que es la conciencia humana? Puedo observar la mía, pero esto no basta para conocer la de los demás y menos la de los hombres de otros tiempos. Dilthey, hemos visto, está sumergido en la nueva «conciencia histórica». Cree, como la «escuela» así llamada, que no puede *a priori* definirse el hombre, que la realidad de este es innumerable. Aun sin apurar lo individual de cada sujeto humano, atendiendo solo a formas genéricas —lo cual es ya una abstracción—, hay el hombre salvaje, el hombre de Caldea y Asiria, el hombre faraónico, el persa, el griego, el romano de la República y el del Imperio, el germano de Tácito y el godo romanizado, etc., etc. ¿Son el organismo y estructura de su mente idénticos a los nuestros? Puedo hacer psicología sobre mí, y en el mejor caso, sobre mis contemporáneos. De los demás hombres no tengo una psicología, sino, a lo sumo, una historia.

Este conocimiento fundamental que será para Dilthey la filosofía —esa ciencia general del hombre o antropología espiritual— tendrá que consistir, por tanto, en una investigación de la naturaleza total humana «según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia» la revelan. La «experiencia» representa aquí la psicología de sí mismo y de los contemporáneos. El estudio del lenguaje,

---

(1) Veremos cómo en Dilthey se distinguen dos épocas: en la primera cree que esa ciencia fundamental es psicología, bien que de un tipo algo diferente de lo así llamado en su tiempo. En la segunda, convencido de que por ese camino no se lograba su propósito, abandona la psicología y busca lo que llama reflexión del sujeto sobre sí mismo, autognosia: *Selbstbesinnung*.

(2) Esta disciplina, que descubre la estructura general e invariable de la conciencia humana, y que, por lo mismo, se presenta primero con el aspecto de psicología, vendría a ser a la masa de los hechos históricos lo que en la física es la mecánica a la masa de los hechos observados y observables. Tendría como esta el papel de disciplina reguladora. La historia se constituiría, en esencia, compuesta de modo análoga a la física. Véase lo dicho más arriba, página 185, y, sobre todo, mi estudio citado sobre *Hegel y la historiología*.

la filología. Lo que filología e historia enseñan del hombre pretérito queda contrastado con lo que la psicología descubre del presente y viceversa.

Como se ve, esa filosofía tan clara en su propósito es sumamente indefinida aun en su método y arquitectura. ¿Quién decidiría en definitiva? ¿La psicología sobre la historia o la historia sobre la psicología? Ambas son experiencias; no parece que quepa una jerarquía favorable a una de ellas. Pero esta igualdad de derechos entre psicología e historia produce un círculo vicioso. La ciencia histórica necesita fundarse en un conocimiento radical del hombre, pero este, a su vez, tiene, por lo menos en parte, que salir de la historia (1).

Sin embargo, estamos en la expresión primaria del pensamiento de Dilthey. Conviene, antes de estudiar uno a uno los grupos de problemas que esta filosofía plantea, exponer a continuación la forma que en la segunda etapa de su evolución personal dio a esa misma idea eje de toda su obra (2).

---

(1) Dilthey se ocupará más tarde insistentemente de este círculo vicioso que aun en la forma más depurada de su filosofía persiste y que considera constitutivo del conocimiento.

(2) Al corregir estas pruebas (*) veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica —el autor nació en España— al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor. Esas cualidades que le llevan, no solo a precisar fechas, sino a repensar a fondo lo que un autor de verdad ha dicho, aunque lo haya dicho sin solemnidad ni pedantesco subrayado, ha permitido al señor Romero ser acaso el único hombre de habla española que comienza a darse cuenta concreta y precisa de que en los últimos veinte años se ha pensado en España con una originalidad superior a cuanto suele sospecharse y que se ha anticipado en los puntos más decisivos al pensamiento extranjero. Me hace colegir esto la lectura de su conferencia sobre las corrientes filosóficas de la actualidad.

Por *primera vez* se cita allí con plena conciencia de su trascendencia una nota mía publicada en la *Revista de Occidente* en 1924, con el título «Ni vitalismo ni racionalismo» (**), trascendente a pesar de que la frena y aun deforma el exclusivo propósito de eliminar una mala interpretación.

Yo estaba seguro de que esto llegaría irremediablemente en alguna fecha, porque dependía, sin más, de que alguien se pusiese a leer, lo que se llama leer, aquello que desde hace mucho tiempo está escrito y publicado. En España todavía no se sabe leer bien, se resbala sobre lo negro,

(*) *Nota del Editor:* En noviembre de 1933.

(**) [Véase página 270 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

V

SEGUNDA EXPRESIÓN DE LA IDEA FUNDAMENTAL

Esta primera expresión de la idea de Dilthey nos la presenta biográficamente; es decir, que la va enunciando según el orden sucesivo en que Dilthey ha llegado a ella. Primero: estado de «conciencia histórica», averiguación de que todo lo humano es relativo a

---

y los que leen en inglés o alemán son incapaces de enterarse cuando leen en español. Algún día explicaré por qué secretos de las almas se produce tan extraño fenómeno, aunque esto obligará a hacer patente el feo y ruin interior de muchas gentes.

Tengo derecho a hablar con soltura del asunto por lo mismo que, durante veinte años, hasta fecha reciente, no había pronunciado ni en público ni en privado una sola palabra acerca de él. He guardado silencio durante la etapa de mi vida en que me hubiera convenido romperlo. He dejado sin la menor protesta que se considerasen mis escritos como «meramente literarios». Hablo ahora que ya no me hace falta.

Hubiera, sin embargo, preferido que este comienzo de «caída en la cuenta» se produjera antes y no después de que mis libros, que *como libros* no han tenido nunca pretensiones, han sido babelizados, vertidos a muchas lenguas.

Por todo ello escojo este tema, que es, por su materia, de *radical* importancia y, por su forma, de una precisión extrema, incompatible con escapatorias y vaguedades, para asegurar con formal compromiso al señor Romero que si sigue esa ejemplar conducta hallará mucho más de lo que ahora él mismo imagina. Y para no andar con generalidades, agrego como ejemplo que esa misma cita de mi nota hecha por él contiene muchísimo más de lo que en su conferencia advierte. El serio estudio posterior que el señor Romero ha hecho de Dilthey, unido a la lectura de las páginas presentes, le habrán hecho ver que en esa cita se sugiere nada menos que lo siguiente:

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo —tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie— proviene de que se entiende por razón la «razón pura», esto es, la razón «sola» y aparte; pero desaparece si se funda la razón «pura» en la totalidad de la «razón vital». El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa «razón pura» se convierte en claro e irónico racionalismo de la «razón vital». Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien: esta faena de fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea. Esto es lo que

un tiempo, salvo el hecho mismo de la existencia de lo humano. Segundo: necesidad consecuente de fundar esa conciencia histórica, es decir, esa única afirmación que parece quedar en pie cuando las demás sucumben: que el hombre es relatividad, historicidad. Tercero: postulación de una ciencia de lo humano como tal que *al ser la disciplina fundamental* y quien propiamente conoce la *única realidad* salvada del naufragio —el hombre—, será lo que se ha pretendido siempre con el nombre de filosofía.

Trece años más tarde —en 1896— es Dilthey requerido para hacer un brevísimo resumen de su filosofía, que pueda servir como exposición de ella en la *Historia de la Filosofía* de Ueberweg. Es muy comprensible que los autores de esta obra se viesen obligados a solicitar de Dilthey una fórmula auténtica de su pensamiento. En efecto, no podían referirse a ninguna exposición antecedente. Como todos los que entonces se ocupaban de filosofía, no podían ver en los dos o tres párrafos citados por mí en el capítulo anterior el esquema de una filosofía.

Dilthey se pone a la obra. Forzado por esta presión externa —muy atendible para él porque la obra monumental iniciada por Ueberweg tenía y tiene una influencia enorme en el mundo filosófico— intenta dar forma escueta, claro perfil a su idea. Hizo varios

---

Dilthey ha *querido* decir y ha *querido* pensar sin acabar de poseerlo. Ahora lo entrevemos, gracias a la publicación póstuma de sus papeles, que se ha hecho bastantes años después que aquella obra mía apareciese. En el tomo VIII de sus *Obras Completas*, aparecido en 1931, se encuentra una frase que nunca ni aproximadamente había hecho pública Dilthey y que parece extraída a mi artículo antiguo: «Lo que nos es proporcionado —*das uns Gebotene*— es irracional; los elementos mediante los cuales representamos son entre sí irreductibles»— página 177. La frase va contra Hegel.

Pero el señor Romero, que conoce muy bien todo lo que ha pasado en filosofía durante los últimos treinta años, *sabe* que en 1924 nadie en Alemania y, claro está, yo tampoco desde España, sospechaba que eso era el sentido *futuro* que en la historia de la filosofía iba a tener Dilthey. Lo cual significa, lisa y llanamente, quiérase o no, que hemos sido unos cuantos los que entonces construíamos originalmente ese futuro, a cuya luz —*sin ella, no*— cobra sentido fecundo Dilthey. Esto por lo que hace a su idea inicial, pero ya veremos que la «razón vital» significa todavía una cosa más decisiva que lo entrevisto por Dilthey.

La pura verdad es que este se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida. Así se explica que aun en sus últimos años escribiese frases como esta: «En toda comprensión de la vida hay algo irracional, como la vida misma lo es», VII, 218.

proyectos —tres por lo menos (1). ¡Intento vano! El que más, llegó a cuatro o cinco páginas y queda interrumpido en el aire. Otra vez más este genial tartamudo de la filosofía opta por silenciar la suya.

Sin embargo, esos conatos de exposición nos bastan para dibujar la concepción definitiva a que llega Dilthey de lo que es filosofía (2).

Ahora, la trayectoria que lleva la idea es inversa a la anterior. No se sigue el orden biográfico y, en este sentido, histórico de cómo el autor llega a la filosofía, sino, al revés, se parte ya de esta.

La filosofía es un hecho humano, y hemos visto que para Dilthey —esta es su genialidad y su limitación— el hombre no tiene una «naturaleza», un modo de ser único e invariable en su última contextura, como creía aún el siglo XVIII (3), sino que solo tiene historia. Pero esto significa para Dilthey varias cosas juntas que nunca ha expresado formalmente y que yo enuncio de una vez y con todo rigor, para que no haya vacilación alguna sobre el sentido del término.

El hombre es histórico:

1.º En el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al revés, se presenta en las formas más variadas y diversas. Historia, pues, significa, por lo pronto, el simple hecho de las variaciones del ser humano.

2.º En el sentido de que, en cada momento, lo que el hombre es incluye un pasado. Esto es cierto, aunque solo lo refiramos a la existencia individual. En lo que cada cual es *ahora* interviene el recuerdo de lo que le ha pasado y de lo que ha sido en la porción

---

(1) Estas notas fracasadas, y que se encontraron entre sus papeles, han visto la luz pública en el año 1931, en el tomo VIII de sus *Obras Completas*, páginas 174 a 193. Véase también la carta a Yorck, de julio de 1896. *Briefwechesel*, páginas 219-221. Esto es todo. Complementariamente sirve el estudio sobre *La esencia de la filosofía*, publicado primero en 1907 y en las *Obras Completas*, V, 339 y siguientes.

(2) Definitiva, bien entendido, en cuanto a la arquitectura general del conocimiento filosófico, no en cuanto al particular de las doctrinas anteriores a él. Respecto a estas, Dilthey experimenta una decisiva modificación después de 1900, en que llega a la forma más profunda y más fértil de su pensamiento. ¿Por tanto, después de los setenta años?

(3) Por ejemplo: en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, dice Hume, aun siendo el menos «racionalista» de todo su siglo: «Se reconoce generalmente que existe una gran regularidad en el comportamiento humano de todos los pueblos y en todos los tiempos, y que la naturaleza humana, en sus leyes y procesos, permanece igual a sí misma.»

antecedente de su vida. Por tanto, historia significa aquí persistencia del pasado o *tener* un pasado, venir de él.

3.º Ese pasado de nuestro recuerdo influye en nuestra actualidad, en cuanto nos da un resumen de nuestra vida anterior (1); es decir, que recordar es ya, en germen, interpretación de nuestra vida, de lo que hemos sido, e influye en nuestro «ahora» precisamente porque es interpretación. La historia no hace sino ampliar y depurar esa explicación o *saber* de nuestra vida, que el recuerdo inicia. Historia, pues, es, en este nuevo sentido, reconstrucción —más o menos adecuada— que la vida humana hace de sí misma.

4.º Esos tres sentidos, que se engendran el uno del otro, se elevan a un sentido último, según el cual historia es el intento de llevar a la perfección posible esa interpretación de la vida humana, considerándola desde el punto de vista de la humanidad toda en cuanto esta forma una unidad y conjunto reales y efectivos, no un ideal abstracto. En suma, historia en el sentido formal de historia universal (2).

Esta consistencia (3) histórica del hombre no es para Dilthey una broma. Tomará radicalmente en serio todos esos sentidos y en el orden en que acabo de enunciarlos.

Así, frente a todo asunto humano, antes de decidir nada sobre él, Dilthey buscará cuáles han sido sus varias manifestaciones en el pretérito, es decir, lo tratará con rigoroso empirismo histórico. No podía dejar de hacerlo al ocuparse del asunto humano que es la filosofía. Por eso comenzará la exposición de su idea sobre esta diciendo:

«Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse

---

(1) No se podría recordar si el trozo de vida a que se refiere el recuerdo reapareciese con todos sus pormenores y, en consecuencia, ocupando el mismo tiempo que al ser originariamente vivido ocupó. Por tanto; el recuerdo es por sí una abreviatura de la vida.

(2) Cuando lleguemos a estudiar especialmente la idea que Dilthey se hizo de la historia, estudiaré con detalle cada uno de estos sentidos y aportaré todos los textos que al asunto se refieren —como siempre en Dilthey escasos, desparramados y a veces surtos en los lugares menos presumibles.

(3) La filosofía tradicional distingue en toda cosa su *esencia* y su *existencia*. Pero el término *esencia* lleva juntas varias significaciones, que convendría mantener separadas, a fin de que al complicarse no se perjudiquen. Pues bien: la significación primaria y menos exigente de *esencia* es que toda cosa, además de existir, *consiste* en algo. A esto en que consiste le llamo su *consistencia* —frente a su *existencia*,

según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía. Dondequiera que se suscitó una síntesis con la pretensión de que fuese válida para todos y que proporcionaba sentido de conjunto a la vida espiritual mediante unificación de tipo intelectivo, hubo filosofía. La índole de ese sentido de conjunto fue diferente según las circunstancias, y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época. Pero, en contraste con la ocupación científica particularizada, se buscó siempre una síntesis o conexión que se extendiese sobre todo el horizonte espiritual del tiempo. Por otra parte, en contraste con la religión, se intentó dar a esas síntesis el carácter de validez general.»

«Por fuerza hay en nuestra conciencia ciertas condiciones que producen con regularidad constante creaciones tales siempre que la situación espiritual lo permite. De otro modo, sería incomprensible semejante regularidad. En efecto, la estructura de la vida espiritual lleva a ejercitar conocimiento de la naturaleza, dominio sobre ella, vida económica, derecho, arte y religiosidad. Además, reúne estas actuaciones creando su organización externa. La conciencia que engendra todas esas formas no puede menos de descubrir su íntima conexión en tan varia actividad. Y esa conexión abarca todas esas actuaciones de modo tanto más completo cuanto la reflexión haya logrado elevarlas más sobre el horizonte filosófico, y llegará a su plenitud cuando logra abarcar todos los lados de la actividad humana que han dejado su reflejo en alguna ciencia. Mientras el hombre manifiesta su actividad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de finalidades, la filosofía se ocupará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque solo así logra la conciencia, activa en esas formas, una impresión vital de autonomía e independencia y solo así llega a sentirse contenta de su realidad y poder constructivo. La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía (1).»

---

(1) Conviene que, junto al texto transcrito en el capítulo anterior, quede también este otro bajo los ojos del lector español, a fin de que advierta la extraña manera de expresar sus pensamientos que empleó Dilthey toda su vida. Es justo observar que el párrafo citado pertenece a su esbozo íntimo encontrado entre sus papeles y que hay siempre más pulimento y alguna mayor luminosidad en sus trabajos puestos a punto

Dilthey trata, pues, también, al definir la filosofía, de evitar el «absolutismo». En nuestra vida actual nos sentimos impulsados a buscar una unidad integradora de todos nuestros conocimientos que, a la vez, fundamente y ponga un orden en nuestras valoraciones sentimentales y en las finalidades de nuestra voluntad. Este es un hecho inmediato de nuestra conciencia viviente (1). Y para nosotros eso es, por lo pronto, filosofía. Se diferencia de los demás conocimientos en que se levanta sobre todos los particularismos científicos y aspira, no solo a la unidad integral de ellos, sino a la unidad de todo nuestro saber con todo nuestro sentir y nuestro querer. Por eso, su procedimiento consiste en recurrir del hombre desparramado en esta o la otra actividad científica —ciencias naturales o del arte, del derecho y del Estado— a la unidad viva que ese hombre es y de la cual se han separado diversificándose, esto es, perdiendo la unidad originaria que tienen en la conciencia que las crea.

En este sentido de total unificación coincide la filosofía con la religión, pero se diferencia, a su vez, de ella en que la unificación filosófica se presenta con la pretensión de valer para todo hombre, de imponerse a toda mente por la evidencia de lo intelectual. «El nacimiento de la filosofía supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre al fondo de la filosofía naciente concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos de la doctrina de salvación.» Todas estas cosas son el anteestadio de la filosofía que, por tanto, significa «la plenitud de la autonomía espiritual», la conciencia de vivir por propia cuenta y no por tradición o revelación. «Y aun cuando de este orgullo por el saber proviene no pocas veces descontento y dolor, solo en la filosofía logra realizarse con alguna satisfacción el afán humano de ejercitar libremente la razón, en suma, la autonomía del sujeto.» La filosofía no es, pues, solo asunto intelectual: en ella aspira a un régimen

---

de publicación. Pero casi siempre domina la falta de plasticidad en el giro, la impalpabilidad del concepto, la tenuidad espectral de la elocución, cualidades de estilo que comentaré en el capítulo siguiente.

(1) Me importa hacer notar que Dilthey no emplea jamás esta expresión, «conciencia viviente», sino «vida espiritual» —*Seelenleben*— o, a lo sumo, «vitalidad» —*Lebendigkeit*. La diferencia parece inapreciable; sin embargo, es decisiva y, como veremos, supone dar el paso que Dilthey no consiguió nunca dar, y por no darlo este genial filósofo de la «vida», no consiguió plantarse jamás dentro de ella.

autónomo la totalidad del sujeto, su pensamiento, su emoción, su voluntad.

Esa función que representa o sirve en nuestra vida la filosofía nos aparece, con uno u otro cariz, en todos los períodos del pasado que no han vivido exclusivamente de la religión o del mito. Las doctrinas que en cada caso constituyen la filosofía, la idea misma que del tema y métodos de esta se tuviera, han variado mucho y, por eso, sería un error intentar formarse una idea de la filosofía mediante una simple inducción histórica que comparase sin más las fórmulas de los filósofos. Por ese camino llegaríamos a una definición cero, ya que la multiplicidad de fórmulas solo produciría su mutua anulación. Pero, a la vez, aprendemos con ello que es imposible hacer la historia solo con el pasado. Hace falta completar el pasado con otra instancia que somos nosotros. En el análisis de nuestra propia vida espiritual, la filosofía no es primero una doctrina ni una fórmula. Llegamos a una y otra porque esa vida espiritual nuestra nos impulsa a buscarlas. Esto es, que la filosofía es una *función* constante de nuestra conciencia viviente que, siendo ella la misma, produce «las filosofías» más diversas. Una vez aclarado en qué consiste dentro de nosotros esa función de conciencia, podemos buscarla en las etapas del pretérito humano, y entonces descubrimos su identidad y permanencia al través de las doctrinas más divergentes.

Dos y solo dos son, por tanto, las notas que definen la filosofía en cuanto función permanente e idéntica de la vida humana a lo largo de su historia: la totalidad como tema y la autonomía como modo (1). Toda otra calificación es estrecha y pertenece solo a direcciones especiales de la filosofía. Pero una vez vista con claridad la identidad funcional de la filosofía, vemos con luz no menor el porqué de sus variaciones.

En la filosofía, la conciencia responde a la totalidad de su horizonte. Pero este varía —ya averiguaremos cómo y por qué. Frente a ese horizonte determinado, «la filosofía de cada pueblo y tiempo acentúa una relación vital sobre las demás, parte de ella y a ella subordina el resto». Esta violenta jerarquización engendra la doc-

(1) Desde hace muchos años expongo en mis cursos el sentido de la filosofía como aquel hacer humano que va impulsado por estos dos imperativos: *pantonomía* y *autonomía*. Sin embargo, a diferencia de Dilthey, consideraba y considero estos dos caracteres como secundarios. Bajo ellos late una cuestión previa y más decisiva, que Dilthey no entrevió y en que penetraremos más adelante.

trina filosófica determinada que en cada caso *sirve* a la función permanente del filosofar. «Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas forzando a reabsorberla en la subjetividad», es decir, a reconocer que no es la realidad, sino una mera interpretación del sujeto, manca e insuficiente.

La filosofía es, pues, a la vez, «una predisposición y una necesidad» que nos encontramos en nuestra propia conciencia. Pero al ir a satisfacerla, esto es, a elaborar nuestra filosofía, tenemos que hacerlo con lo demás que en nuestra conciencia hay. Y en esta conciencia hay, queramos o no, los resultados del pretérito. La conciencia de nosotros mismos, es decir, de lo que en nosotros hay y nos constituye, es histórica. En el caso del hombre que Dilthey y su generación fueron, esta condición inexorable de toda conciencia había llegado a convertirse en una evidencia primaria que, sin buscarla, encontraba actuando sobre sí. No solo era histórico, sino que se *sabía* histórico. De aquí que necesitase orientarse en el pasado aun para la inicial faena de definir la filosofía, según acabamos de ver. Pero esa clara conciencia de la propia historicidad obliga a más. Obliga a reconocer que la primera tarea filosófica, por tanto, la disciplina en que arranca la filosofía, consistirá en elevar aquella necesidad y predisposición existentes en el sujeto a plena y concreta conciencia de su lugar histórico. ¿Cómo se logra esto? Sencillamente reconstruyendo «los grados de su historia», «la sucesión de posiciones que ha adoptado la vida humana espiritual». La filosofía comienza, pues, muy esencialmente, por ser su propia historia, «indispensable propedéutica para la filosofía sistemática» (1).

No basta con renunciar a que los resultados de nuestro conocimiento sean «absolutos», sino que es un craso error presumir que podamos ponernos a pensar sobre cosa alguna con independencia «absoluta» del pasado humano, de lo que se ha pensado, querido y sentido en los milenios pretéritos de humanidad. No: la verdad es todo lo contrario. Pensamos *con* nuestro pasado y *desde* la altura a

(1) Véase de nuevo cómo Dilthey, por el camino del más radical empirismo, llega a las mismas posiciones de Hegel. También para este la filosofía comienza por una propedéutica, la «fenomenología del espíritu», cuya faena consiste en llevar la mente desde la actitud más ingenua y primaria —la que cree encontrar la verdad en lo sensible, viendo, tocando, oyendo— hasta la actitud plenamente filosófica —la conciencia como dialéctica. Estas formas escolares de la conciencia son, a la vez, para Hegel, etapas de la historia.

que nuestro pasado nos ha traído. De aquí que la primera labor del filósofo sea hacerse cargo de cuál es la situación histórica donde está. Pero esta, a su vez, no es sino la consecuencia de las situaciones históricas anteriores.

Esta cadena de situaciones o posiciones por que ha pasado el hombre se presenta a Dilthey reducida a las grandes etapas siguientes:

1.º Cubre primero la tierra, como el tapiz vegetativo, una variedad sin límites de *ideas primitivas* a cuyo conocimiento no llega la historia (1).

2.º La primera época cultural que la historia conoce, nos presenta la filosofía sacerdotal de los pueblos orientales: la doctrina del monoteísmo y unida a ella una técnica ético-religiosa para la dirección de la vida (2).

3.º Solo la segunda generación de pueblos logró en las tierras y culturas mediterráneas fundar una filosofía en el pensar universalmente válido. Esta filosofía se articula con las ciencias y se desprende de la religiosidad. Se ha manifestado en tres actitudes de conciencia diversas:

a) En la filosofía griega sigue un comportamiento estético-científico —que engendra los conceptos de cosmos, orden matemático e inteligible de la realidad, razón cósmica, *formae substantiales*. La razón divina es el principio que establece un enlace para el intelecto y la voluntad entre la racionalidad de las cosas y la razón humana.

b) Es preciso reconocer en el espíritu romano una actitud del hombre ante el mundo distinta de la anterior y peculiarísima. Para formarse sus conceptos, el romano parte, no del sentimiento estético ni del intelecto teorizador, como el griego, sino de la voluntad, en sus relaciones de dominio, libertad, derecho y obligación. De esta suerte se origina el esquema de un *imperium* supremo, de la delimitación de una libertad personal frente a él, ley como regla para esta delimitación, reducción del sujeto a mera cosa sometida a la voluntad. Correspondientemente, no buscará orientarse esta voluntad como base para su acción en especulaciones difíciles, sino en la conciencia inmediata, en las *notiones communes* aseguradas por el *consensus gentium*, en la *naturalis ratio*. Así se origina el derecho histórico, la

(1) Nótese cómo todavía a fines del siglo pasado, que es cuando Dilthey formulaba estos pensamientos, la historia no se había empalmado con la etnología.

(2) VIII, 181. En lo que sigo procuro traducir casi al pie de la letra el texto de Dilthey.

convicción de que el orden jurídico es inquebrantable y la interpretación también jurídica de la relación entre el hombre y Dios.

c) Una tercera actitud se había desarrollado en las religiones sacerdotales de Oriente, y fue elevada a filosofía durante las luchas religiosas de los primeros siglos cristianos. Este comportamiento suscita los conceptos de providencia, creación o emanación, relación de criatura entre el hombre y Dios, salvación. Se manifiesta en la remoción del centro de gravedad de la existencia a lo trascendente y en la consecuente transformación de la realidad en alegoría divina, en un simbolismo de lo suprasensible.

«Como tres grandes motivos musicales, estas tres posiciones filosóficas de la conciencia se combinan formando la sinfonía de una metafísica universal en la filosofía de los pueblos mediterráneos decadentes y en los comienzos de la evolución filosófica que experimentan los nuevos pueblos de la Edad Media. El motivo de la trascendencia religiosa es el sonido dominante.»

4.º «Pero en la época del Renacimiento y la Reforma estos pueblos románicos y germánicos entran en la etapa de su mayoría de edad. El timbre propio de su constitución espiritual comienza a hacerse oír. Impetuosidad que avanza sin detenerse en lo sensorial, sin satisfacción posible en una existencia estática, vida como fuerza, comportamiento súbitamente indeliberado y abrupto: este es el timbre propio del espíritu germánico.»

«Su conciencia metafísica penetra más hondamente en la naturaleza de la voluntad y en el carácter metafísico de la lucha, del sacrificio y de la entrega. Sustancia significa para él fuerza, energía. Este espíritu germánico producirá, en consonancia con todo esto, una nueva sociedad, para la cual lo decisivo no son las relaciones de mando, sino la libertad en el ejercicio de la fuerza viva y la manifestación de la conciencia metafísica y los sacrificios en ella contenidos. Emanará un arte nuevo, en que la forma queda interrumpida al exteriorizarse la fuerza en expresión y movimiento. Hasta la tendencia dinámica de la ciencia procederá de su influjo.»

«La nueva filosofía que en esta sazón surge es completamente distinta de la metafísica como ciencia racional. Su supuesto es la mecánica de la naturaleza; su problema, la relación de esta con el mundo espiritual; su forma, partir de la propia conciencia y de la teoría del conocimiento, fundamentar la posibilidad de aprehender el mundo objetivo en las ciencias y la instauración de una síntesis objetiva que comprenda esta realidad. Conforme la teoría del conocimiento va descomponiendo cada vez más conceptos básicos de

esa imagen del mundo, la síntesis objetiva de la naturaleza se va convirtiendo más en meras relaciones espacio-temporales y de principio a consecuencia entre los fenómenos.»

«Del contexto vital mismo brota la necesidad de extender el pensamiento que sobre él se ha formado al contexto del mundo, en fin, de la realidad toda. De esta suerte, quedaría en este amplísimo conocimiento de lo real incluido el de la vida como una de sus partes. Pero este propósito resulta imposible. El esfuerzo intelectual contiene en sí mismo una contradicción y es algo trágico. La filosofía crítica fue la primera que lo advirtió.»

5.º «Desde entonces, el desarrollo de la ciencia físico-matemática ha traído consigo un aumento de la autonomía intelectual, la constitución independiente de cada ciencia particular, la disolución de todo intento que consista en objetivar el contexto vital de filosofía muestran de retroceder hasta la contextura misma de la unidad vital, por lo pronto, en la teoría del conocimiento.»

Este es el nivel en que Dilthey se siente colocado. Su tarea filosófica le aparece prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones. En efecto, toda la situación después de Kant «prepara una filosofía de la percatación, de la estricta reflexión del hombre sobre sí mismo, o lo que es igual, una filosofía de la vida, cuyas iniciaciones se advierten por doquiera. El cinturón metafísico que parecía ser el mundo, el anillo mágico en torno a la frente del pensador moderno se resquebrajan cada vez más y, a la par, por las investigaciones naturalistas, penetran más hondamente en el hombre. La filosofía estaría en peligro de quedarse sin su propia misión (1), si no se hubiese desarrollado lenta, pero continuamente, la conciencia histórica; si no hubiesen crecido las ciencias morales, cuya relación con la conciencia que de sí mismo el hombre tiene es muy otra que la de las ciencias naturales, todo lo cual provocó la esperanza de una nueva y enérgica actuación de las funciones propiamente filosóficas.»

No sé si el lector habrá podido caminar sin embarazo por estos párrafos, que son, ni más ni menos, el último extracto a que puede reducirse la historia universal. Bajo su apariencia gris o abstrusa, son, a mi juicio, lo más genial, lo más profundo que hasta ahora

---

(1) Se entiende, porque había sido arrastrada unilateralmente por las ciencias naturales y absorbida por ellas, infiel a su misión de afrontar *toda* la realidad y no solo uno de sus lados, que es el mundo sensible o corporal.

ha formulado el pensamiento histórico. En el capítulo que dedico expresamente a la interpretación del proceso concreto acaecido en la historia humana, según Dilthey, desplegaré y haré patente todo lo que en esta superlativa abreviatura va comprimido.

Ahora nos urge solo subrayar el precipitado que la reconstrucción de todo el pretérito deja entre las manos de quien hacia 1850 *necesita* construir su filosofía. He aquí los puntos decisivos:

1.º La filosofía como metafísica es ya imposible. ¿Por qué? Porque la metafísica es siempre, cualquiera que sea su tendencia y doctrina, «absolutismo» del intelecto. La misión del intelecto es construir una figura del mundo. Pero esto lo hace con el material viviente que es cuanto lleva el hombre en su conciencia —no solo pues, los datos de los sentidos, sino sus afanes sentimentales, los fines de su voluntad y los experimentos intelectuales que el pretérito ha acumulado en nosotros y con los cuales, queramos o no, tenemos que contar. Pero todo ese material no es cosa muerta, sino vida que ha ido moviéndose y cambiando. De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un cariz de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura histórica, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino «visión del mundo», espejamiento de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre. En suma, metafísica es la ilusión óptica resultante de inadvertir el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre íntegro —con su sentir y su querer y su tradición intelectual, positiva o negativa.

Decir «metafísica» equivale, pues, para Dilthey, a decir «intelectualismo». Ahora bien: «intelectualismo» es esa ilusión óptica que padece el individuo al creer que en su faena intelectual puede comenzar desde el principio, como un primer hombre o mejor como un hombre abstracto y absoluto. Lejos de esto, es preciso caer en la cuenta, *percatarse* de que la «inteligencia no es un proceso evolutivo que se produzca en el individuo aislado y que sea concebible no suponiendo más que a él, sino que es un proceso de evolución en la especie humana. Esta es el verdadero sujeto en quien reside la voluntad de conocer» (1).

(1) Advierto que en esta como en todas las traducciones de textos diltheyanos presentadas en este libro, no suele faltar nunca un *coup de pouce* que da a las expresiones originales un punto más de plenitud. Conste así. En cuanto a lo que no es texto, sino exposición mía, no debe olvidar el lector en ningún momento lo que anuncié en el capítulo II:

Da a entender con esto Dilthey que la inteligencia no es una *facultad* de pensar o conjunto de formas intelectivas abstractas, separables de su contenido, y que sea, por tanto, igual en todos los hombres de todos los tiempos. Pensar es ya y desde luego partir de ciertas ideas determinadas, de ciertas convicciones básicas que resultan de todos los ensayos intelectuales hechos por el pasado hasta la fecha en que nosotros comenzamos a pensar. Como estrato el más profundo de nuestra subjetividad forman el subsuelo mental desde el cual iniciamos nuestra propia obra de conocimiento. Este subsuelo de nuestra persona intelectual pertenece, pues, a la difusa colectividad que es la especie humana hasta nuestro tiempo. El intelecto del individuo no es, por tanto, individual en el sentido de que esté en su mano forjarse a *nihilo* todas sus ideas, sino que está desde luego constituido por la herencia de lo colectivo histórico. En este sentido, perfectamente empírico y nada vago o místico, quien piensa en mí no soy yo solo, sino también todo el pasado humano.

2.º La filosofía tiene que ser en este nivel de los tiempos renuncia al intelectualismo, esto es, a la construcción definitiva y a-histórica de un mundo mediante puros conceptos. En vez de esto, su tarea consiste, sencillamente, en hacerse cargo el hombre del hecho que él es; por tanto, en tomar posesión de su realidad inmediata y no construida mediante una pulcra reflexión sobre su propia conciencia, lo que en ella hay de hecho, lo que facticiamente le constituye.

Si la filosofía como metafísica era construcción conceptual del universo, esta filosofía será lo que Dilthey llama *Selbstbesinnung* —es decir, percatación de sí mismo, autognosis.

La percatación o reflexión sobre sí misma de la conciencia es, pues, lo contrario de la construcción conceptual. En ella no hace el sujeto más que darse cuenta de lo que le pasa y expresar en conceptos puramente descriptivos eso que le pasa tal y como le pasa. Aquí el pensamiento se propone no añadir nada a lo que encuentra como dado ante sí (1), y se esfuerza en atenerse a ello, transcribiéndolo en conceptos del modo más pulcro posible.

«Conviene que el lector ingrese en lo que sigue prevenido de que exponer es, en este caso, completar.» Al final del libro se comprenderá clarísimamente el porqué de todas estas reservas, advertencias y cautelas que acumulo.

(1) Véase cómo hacia 1895 Dilthey poseía en principio lo que en 1901 iba a explotar en el mundo filosófico con el nombre de «fenomenología». Sin embargo, le faltó el instrumento metódico que esta aporta y que hace

Reducida *toda* realidad a lo que pasa en la conciencia del hombre, la «ciencia» de la realidad universal o filosofía no puede ser, tras su primer paso como historia propedéutica, más que percatación o autognosis.

En la etapa que corresponde a la primera exposición de su idea fundamental, Dilthey llegaba también a topar con la necesidad de una ciencia sistemática de la conciencia humana que —decía yo— representa frente al puro empirismo histórico un papel parecido al que la mecánica representa frente a la observación sensible (1). Dilthey creyó entonces que esa ciencia podía o debía llamarse «psicología», porque esperaba constituirla usando radicalmente del método psicológico, que es la introspección (2).

En esta segunda etapa, Dilthey acaba de comunicar esa su psicología a la Academia de Prusia. No puede decirse, por tanto, que haya abandonado su primera creencia. Sin embargo, al exponer la línea general de su pensamiento en estos bocetos de 1896, vemos que ya rehuye llamarla así y sustituye el nombre tradicional por una expresión inusitada en cuanto dominación de una ciencia, expresión, por lo pronto, vaga y sin compromiso —*Selbstbesinnung*— percatación, autognonis (3).

El método de la autognosis no es ya, por lo menos declaradamente, la introspección, sino «el *análisis* que diseca desde las ciencias hasta la vida política todos los productos y funciones de la humanidad, a fin de hallar sus irreductibles condiciones en la conciencia».

La percatación es, pues, análisis de lo humano. Dilthey ve en ella, sin duda, el *pendant* de la obra de Galileo, que es calificada

---

posible lo que Dilthey vio con toda claridad. Este instrumento ha permitido a algunos de mi generación situar desde luego el problema más allá de Dilthey. Sobre ello proporcionaré plena claridad el resto de este libro.

(1) La diferencia radical entre la mecánica y esa ciencia del espíritu humano está en que la mecánica es un pensamiento constructivo y *a priori*, cuya relación con los hechos es, por lo menos, laxa, al paso que esta ciencia de la conciencia tendrá que ser también empírica y atenerse rigorosamente a los hechos.

(2) De aquí su obra filosófica más famosa y la única que tuvo verdadero influjo, aunque por una curiosa mala inteligencia, no en la filosofía, sino solo en la psicología: *Ideas para una psicología analítica y descriptiva*, 1894.

(3) Me he visto forzado a armar este término para transcribir con cierta adecuación el de *Selbstbesinnung*.

por él mismo como «análisis de la naturaleza» (1). El hombre busca en los hechos de su propia conciencia lo que haya de estructura permanente, el sistema de funciones constitutivas de ella. Este sistema no ha de ser una hipótesis con que intentemos explicarnos o reducir a ley los hechos inmediatos que en nuestra conciencia hallamos, sino que ha de ser encontrado en ella también como hecho.

Esto es lo decisivo frente a todo el pseudo-empirismo y «positivismo» de la psicología inglesa, desde Locke, y de la continental, desde Herbart hasta Wundt y el mismo Brentano.

Cuando el hombre moderno, perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia, procura tomar posesión de estos como tales puros hechos según ellos se dan y presentan en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable. Pero el pseudo-empirismo y pseudo-positivismo no hace esto, sino que comienza a observar los hechos mentales con el prejuicio de que han de coincidir en ciertos caracteres con los hechos sensibles que sirven de material a la física. Así, los hechos físicos se caracterizan, ante todo, por presentarse aislados, inconexos. El hecho visible de que en cierto momento la bola de billar A roce a la bola de billar B y el hecho también visible de que en el momento siguiente la bola de billar B, quieta hasta entonces, se desplace, no presentan ninguna conexión entre sí. El movimiento de B no hace patente por sí mismo su relación con el roce que B ha tenido con A. El único nexo entre ambos hechos no se refiere a ellos, sino al sujeto que los ve; este, en efecto, los ve en una sucesión temporal que, por sí misma, no declara nada sobre la relación posible entre los movimientos de A y de B. La sucesión temporal misma no es ya un hecho visible; es algo, pues, heterogéneo a aquellos movimientos. Estos no tienen, a su vez, relación ninguna con el hecho invisible, por tanto, íntimo, subjetivo, de la sucesión temporal. El hecho de que se sucedan dos fenómenos sensibles no manifiesta que tengan nada que ver entre sí. Esto significa que los hechos sensibles se presentan *de hecho* en pura dispersión, aislado el uno del otro, en constitutiva inconexión. Por eso la física es una labor intelectual, que consiste en *suponer* imaginariamente un nexo entre los datos inconexos.

---

(1) II, 259.

Pues bien: el prejuicio del pseudo-positivismo consiste en creer, *a priori*, que los hechos inmediatos de la conciencia son también *de hecho* inconexos y, por ello, hace de la psicología, desde Hume, una física de la mente.

Pero un positivismo auténtico y radical, que proceda resuelto a tomar los hechos mentales según estos se presentan a la reflexión sobre sí mismo del hombre, se encuentra con que acaece todo lo contrario. Cuando nos percatamos de una volición nuestra, no solo hallamos el hecho incuestionable de que queremos algo, esto es, nuestra decisión de que algo sea realizado por nosotros y que al ser término anticipado de nuestro hacer llamamos «finalidad» nuestra, sino que ese hecho de la volición no se presenta aislado, concluso en sí mismo. Al contrario: todo querer algo se presenta de hecho como *motivado* por un sentimiento de valoración que es lo que nos ha llevado a adoptar aquella finalidad. Y, a su vez, esta valoración se presenta por sí misma, como fundada o motivada en las percepciones e ideas que sobre las cosas teníamos. De suerte que en la mente, al revés que en el mundo presentado por los sentidos, ningún hecho se da *de hecho* aislado, sino que tan hecho como él mismo, tan patente y primario como él es el hecho de su conexión con otros.

Esto es de una importancia insuperable. Porque equivale, ni más ni menos, a que el hecho fundamental de la conciencia inmediata es la conexión. La mente es omnímoda conexión: todo en ella se da enlazado, articulado, relacionado. La relación, el nexo, la unidad integrativa y orgánica son el mundo mental puro y simple hecho. El todo es en la vida espiritual antes que las partes. Y como la relación, el nexo, la unidad conectiva de elementos varios es lo que da a estos «sentido», resulta que el radical positivismo se encuentra con que no es el pensador quien tiene, como en la física, que dotar a los hechos nudos de un «sentido» hipotético que ellos no poseen, sino la realidad misma de los hechos mentales quien tiene por su propia cuenta «sentido». El investigador de la conciencia se encuentra, a un tiempo, con los hechos y su explicación, con los fenómenos y la ley. Las leyes físicas son dictadas por el físico a los cuerpos: las leyes de la vida espiritual o mental son dictadas por esta misma al filósofo.

La percatación o autognosis descubre, pues, que lo que hay en nuestra conciencia es, ante todo y sobre todo, integral conexión, unidad orgánica de cuanto pensamos, sentimos y queremos. Pero, al mismo tiempo, nos hace caer en la cuenta de que esa conexión radical de nuestra mente es la realidad última a que cabe llegar. *La*

conciencia no puede meterse por detrás de sí misma (1). Todo lo que intentamos pensar está ya dentro de esa conexión radical o unidad orgánica de nuestra mente y será resultado y consecuencia de ella. No hay modo de saltar fuera, y es absurdo querer explicar con algún otro nexo imaginario esa conexión radical en que vive y que es nuestra mente. Es ella precisamente el supuesto para explicar todo lo demás. Explicar algo es, en última instancia, mostrar su lugar y papel dentro de la economía viviente de nuestra conciencia, fijar el «sentido» que tiene en la fuente originaria de todo sentido —la vida.

La filosofía como autognosis o reflexión del hombre sobre sí mismo definirá la contextura genérica de esa viviente articulación de funciones que es la conciencia. Dilthey llama a esto la «estructura psíquica».

¿Cómo lograrlo? Mediante un método dual. Por un lado, analizar las actividades de la mente, según estas se han corporeizado en productos externos como son las ciencias de la naturaleza, de la historia, del Estado, de la sociedad, y en las artes, religiones, política, industria. Este análisis reduce toda esa vasta fenomenología a ciertos elementos últimos. El otro lado del método consistirá en analizar la propia conciencia en su viviente integración y funcionamiento. Esto nos permite descubrir la unidad efectiva en que aquellos elementos, obtenidos en el análisis de las ciencias, se hallan realmente, en que viven y son de verdad, corrigiendo así la óptica falsa en que se presentan cuando los vemos aislados, con la pretensión cada uno de tener sentido por sí y aislado. Conocimiento naturalista, derecho, Estado, arte, economía, cuando aparecen señeros son solo abstracciones que ha hecho nuestro pensamiento sobre la realidad efectiva en que todos son inseparables (2).

Hacer esto no es, con otras palabras, sino constituir una teoría del conocimiento o del saber, así natural como de los asuntos morales o propiamente humanos. Pero es, a la vez, forjar la teoría de las valoraciones o mundo del sentimiento y la teoría de la adopción de fines o mundo de la voluntad.

Esta es la parte más sustantiva de la filosofía: la teoría del saber —del saber naturalista, del saber histórico, del saber jurídico, económico, religioso, estético. Hagamos constar, desde luego y sin

(1) V, 194.

(2) La postrera actitud de Dilthey en este punto del método no afecta a la línea general de su filosofía y por eso queda ahora fuera de consideración.

mayor comentario, que hay aquí una extraña inconsecuencia de Dilthey. Podrá la filosofía crítica anterior a él haber demostrado que los objetos metafísicos no tienen realidad. Pero sí la tiene la conciencia del hombre, lo que en ella hay. La ciencia que estudia los hechos de la conciencia es, pues, una ciencia que parece ocuparse directamente de la realidad, de la que queda, de la única que hay. Debía, pues, tener un carácter ontológico, y si no era una ciencia estrictamente del ser en cuanto ser, por lo menos sí una ciencia de *lo que es*. Sin embargo, Dilthey es hijo de su tiempo, que ve todo lo filosófico como una ocupación directa con las ciencias, con la «cultura», etc., y solo indirecta y al través de eso, con lo real. Por eso, sin que lo justifique, la autognosis que debía ser la ciencia de la realidad «hombre», se le convierte, desde luego, en teoría de los saberes que el hombre ha ejercitado. Este «pliegue de su tiempo» es el que hace imposible a Dilthey llegar a la plenitud de sí mismo. Su genial intuición de la «vida espiritual» como realidad fundamental, queda por siempre muda, no puede pensarla —porque se lo intercepta la manía epistemológica, la *ontofobia* kantiana y positivista.

Parejo tributo a su época es lo que Dilthey considera como tercera cuestión constituyente de la filosofía. Las ciencias, aparte lo que son como modos del saber, tienen un contenido, pero en la existencia desparramada que aquellas llevan, este contenido —por tanto, nuestras ideas vigentes sobre las cosas— no logra la unidad. Hace falta, pues, sistematizar las ideas científicas en una «enciclopedia de las ciencias». Tal era el lugar común de los pensadores subalternos que, no obstante serlo, regentaban la mente europea hacia 1895 —por ejemplo, Wundt, gran zapatero remendón de la filosofía.

Pero no se agota con este tercer tema la faena de la filosofía. Aún le queda otra misión, según Dilthey. Esta:

El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto; se trata de una función esencial a la constitución de su mente. Es decir, que los «sistemas», degradados en cuanto a su pretensión, quedan y quedarán siempre como un hecho constitutivo de la conciencia humana. En tal concepto, Dilthey los llama «visiones del mundo», «imágenes o Ideas del universo». Estas «visiones del mundo» pueden ser estudiadas históricamente. Así lo hace la filosofía en su propedéutica historia. Con ello empieza. Pero, además, cabe preguntarse si esa fauna de «imágenes del mundo», engendradas en la historia, es

innumerable o, por el contrario, si pueden todas ellas reducirse a ciertos tipos últimos, siempre los mismos, al adoptar los cuales se han dividido y se dividirán siempre los hombres, condenados, por decirlo así, a moverse perpetuamente en ese repertorio definitivo de radicales maneras de ver el universo. Esta cuestión da lugar a la cuarta y última parte de la filosofía: la teoría de las «imágenes del mundo» y sus tipos.

De esta suerte, aparece integrada la filosofía por estos cuatro asuntos:

1.º Historia de la evolución filosófica como propedéutica.
2.º Teoría del saber.
3.º Enciclopedia de las ciencias.
4.º Teoría de las Ideas del mundo.

Ensayo publicado en los números 125, 126 y 127 de la *Revista de Occidente*, noviembre y diciembre 1933 y enero 1934, respectivamente.

BRINDIS
(1917-1939)

EN EL BANQUETE A LA REVISTA «HERMES»

Las cosas excusables, señores, no deben hacerse, y hablar yo ahora me parece de lo más excusable del mundo. El señor Sarriá ha reunido en torno a estas mesas a aquellos que desde Madrid con más vehemencia simpatizamos con su afán de Bilbao.

¿Cuáles son estas simpatías nuestras? Las que tengan los demás, yo no las sé ni pretendo adivinarlas. Cuantos usted ha congregado aquí, señor Sarriá, son de aquellos que tienen el derecho y la obligación de no tolerar que se les sume en impersonales comunidades de opinión. Pensamiento, arte y letras son oficios de arisca independencia que solo ejercen cumplidamente quienes aspiran con toda energía y lealtad a no ser confundidos con nadie. No me permito, pues, allanar sus moradas espirituales intentando con mi voz expresar los motivos de su simpatía. Los míos voy a decirlos.

Cuando, después de atravesar la espalda inamena del Atlántico, volvía yo hace poco de otra España más joven y más fuerte, la novedad nacional que primero llegó a mi noticia fue la aparición de *Hermes*. El hecho me complació sobremanera. Como en otro tiempo solía decirse con retórica, me dije a mí mismo sin ella que la nueva publicación venía a llenar un hueco —se trataba de un hueco en mi esperanza.

Desde hace tiempo, señores, en la Prensa, en la tribuna y en el libro intento, sin éxito lucido, inspirar a los españoles la convicción de ser las menguas patrias efecto de causas mucho más profundas que el plano en que se suelen mover las discusiones y contiendas políticas. No padecemos una decadencia política ni de administración, he repetido frecuentemente, sino una decadencia histórica. Se

trata de una grave depresión en la vitalidad de nuestro pueblo, una como ausencia de pulso biológico: la anemia, no ya de las funciones públicas, sino hasta en los afanes privados. Vano será con esta debilidad de las potencias elementales pretender dar una fuerte embestida a los mayores problemas de la nación. Es menester que el esfuerzo público tenga la discreción de renunciar a aparentes amplitudes si no quiere proseguir ejecutando ademanes inválidos.

Durante los tres últimos siglos hemos hecho el ensayo a la manera que Francia, organizando nuestro cuerpo nacional con una cabeza única. Hemos querido, como los franceses desde París, animar al mundo español con esta cabeza de Madrid. Por unas u otras razones, que fuera indigesto examinar a los postres de un gentil convite, ello es que un madrileño como yo se ve obligado a confesar el fracaso de nuestra ciudad carpetovetónica, como órgano único de capitalidad. En estos meses asistimos precisamente a la ejemplar comprobación de cómo faltan a nuestro pueblo propósitos y anhelos que sean a la vez nacionales y concretos. No hay duda que se exige un sistema nervioso más rico y adiestrado para percibir las líneas generales de la trayectoria española que para comprender cuáles son las necesidades de una aldea. Ve el labriego con plena claridad la línea fosforescente de la carretera que sesga su humilde vega, pero no os empeñéis en que descubra los coluros de la esfera celestial.

Me parece, pues, forzoso que comencemos por dotar de concreción a la conciencia pública de nuestro pueblo. Para ello hay que limitarla, y al limitarla, se condensará. En lugar de una sola cabeza, tan enorme como vaga, prefiramos suscitar sobre el cuerpo, hoy sin estructura, de España, una pluralidad de capitalidades menores, pero enérgicas y suficientes.

Como cada cual tiene su arbitrio y su receta más o menos confesada o confesable, yo predico esta mía que llamo localismo. Hay trozos del haz peninsular que tienen necesidades características, peculiares maneras de sentir, un repertorio de costumbres en plena vigencia, un poder económico articulado y de inconfundible fisonomía. ¿Por qué no intentar que toda esa comunidad de rasgos y condiciones se condense en una clara voluntad local?

Sin apasionada vitalidad no cabe pensar en política alguna ¿Qué puede hacer la ingeniería sin carbón o saltos de agua? Del mismo modo la política es obra de paralítico cuando no halla pasiones afirmativas que encauzar. Desde largo tiempo carece España de toda emoción nacional por la cual comuniquen los bandos enemigos. Así se arrastra España con un corazón hendido hasta la raíz —derechas

e izquierdas—, con un corazón doble —como diría un latino, discorde. Si falta, pues, una emoción nacional, llevemos la turbina al torrente de las emociones provinciales locales.

«Regionalismo» y «nacionalismo» han errado cuando, exigiendo la hora que corre urgencias de realidad, de plenaria actualidad, tratan de pedir a nuestro pueblo inmémore que busque su mañana en los archivos sabios del pretérito. No tenemos curiosidad política y se nos invita a que antes de votar nos demos una vuelta por la Biblioteca Nacional para aprender en confusos manuscritos la historia de las razas ibéricas.

No: lo que hay de útil en esos recientes movimientos de ideología política es la apelación de una vida abstracta nacional a una vida concreta local. Lo concreto es lo actual: el pasado histórico es también una abstracción, labor de mentes no acosadas por la inminencia de la hora.

Nada aclara mejor lo que deciros quiero como el caso de Bilbao. Muchas veces, paseando por el Arenal, me preguntaba yo: ¿Cómo es posible que estos bilbaínos, conocedores del peso que en la vida económica peninsular representa Bilbao, no tengan el orgullo suficiente para que su ciudad logre un peso adecuado en la política y en la cultura españolas? ¿No convendría alimentar y potenciar su noble orgullo local y conseguir que el pueblo bilbaíno, admirable potencia de futuro, adquiera la fuerte voluntad de sí mismo? En el fuego de ese orgullo, en la llama de esa voluntad, estad ciertos que se encenderían increíbles energías espirituales. Espero más del orgullo que de la humildad, más del entusiasmo que de la discreción. Como Nietzsche, prefiero las virtudes de la vida ascendente.

Hagamos que cada núcleo local conquiste la clara voluntad de sí mismo. En la articulación de esas voluntades veo yo la única España posible.

El mejor conocedor de la vida griega sostenía no ha mucho que el ejemplar vigor de aquel pueblo se debió a la emulación y controversia de las tres razas helénicas, los tres modos griegos, diversos y concurrentes. De suerte que cuando esas fuerzas vinieron a equilibrio y la emulación y la contienda cesaron, la vida griega se paralizó y los divinos torrentes de energía se estancaron en aguas muertas.

¿Por qué no aspirar a una España que sea amplísima armonía, donde hallen fecunda resonancia todas las melodías peninsulares, y en ella den su eco emocionado como en un corazón innumerable?

La revista *Hermes*, señor Sarriá, me ha parecido la iniciación

de esa local conciencia bilbaína que yo, paseando por el Arenal, solía imaginar.

Porque la sensibilidad colectiva ha sido siempre suscitada por obra del pensador, del escritor, del artista. Enamorados de las cosas superfluas, tienen la misión de mantener sobre la tierra un cierto volumen de idealismo, sin el cual la historia se ahogaría. Dice Renan que «los intereses egoístas, neutralizándose los unos con los otros, dejan que empuje al mundo el breve esfuerzo hecho en pro del ideal». Las gentes tienden harto a vivir prisioneras en su menudo negocio y su ínfimo anhelo presente. Por esto es ministerio de los hombres intelectuales y sentimentales —los sentimentales sois vosotros, los artistas— quemar su vida en una ferviente afirmación de lo espiritual, obligando a que los demás abran en su existencia algún espacio a las preocupaciones superiores. Han de hacer como aquel entusiasta de quien cuentan los historiadores judaicos que en tiempos de decadencia andaba por las plazas y por las afuerzas dando grandes gritos sugestivos: «¡Voz de Gog, voz de Magog! ¡Ay de ti, Sión, ay de tus mujeres y de tus hijos si te olvidas del espíritu!» Hasta que un día la piedra que una honda lanza desde un baluarte le quiebra la sien y cae gimiendo: «¡Ay de mí!»

Si no fuera excesivo, señor Sarriá, yo quisiera que de retorno a su ciudad comunicase usted a los redactores de *Hermes* estos motivos de viva simpatía a su revista que siente un oscuro meditador del Guadarrama.

Y expréseles, en fin, mi deseo de que si *Hermes* es ya una revista grande, sea pronto un *Hermes Trismegistos*, que quiere decir: un *Hermes* tres veces máximo.

En el Palace Hotel, de Madrid, mayo de 1917.

EN LA FIESTA DEL ARMISTICIO DE 1918

Señoras y señores: Si de todos modos había de pediros benevolencia por tomar la palabra en este acto donde todos tienen derechos iguales, mucho más lo he de hacer sabiendo que voy a defraudaros.

Esperabais, sin duda, palabras amplias y bien razonadas, dignas de la hora. Yo solo podré pronunciar brevísimos giros inadecuados y faltos de vibración, como corresponde a un hombre enfermo. Y aun estos, haciendo un esfuerzo violento, justificado solo por mi deseo de que no quedara muda esta fiesta —yo ignoraba que existían unas admirables cuartillas del maestro Cavia—, esta fiesta de otoño, en que nos hemos reunidos para celebrar con una dilatación de los corazones, la magnífica vendimia de paz que hacen estos días los hombres.

Ya que los destinos de España han querido que esta se halle ausente de los dolores de la guerra, justo es que se adelante a expresar una generosa alegría por el fin de esos dolores ajenos.

¿Son ajenos esos dolores? ¿Es cierto que las atroces angustias, que los gigantescos sacrificios de estos cuatro años fabulosos, han pasado ante los ojos de los españoles como ajenos sucesos? Yo creo, señores, que tenemos derecho a decir que no, y que fuera injusto confundir las dificultades, las imposibilidades, los errores de la política, con el verdadero estado de nuestra sensibilidad. No, señores; la historia que describe, no los hechos externos, sino el secreto fermentar de los corazones, mostrará, andando el tiempo, que los nervios de España han participado en esta guerra más que en otra alguna y que el subsuelo de nuestro pueblo ha sido profundamente

conmovido por las grandes escenas lejanas. Los años que vienen, van a demostrarlo. Como el resto de las naciones, bien que a su manera, España se ha sentido internamente trabajada por la gran tormenta universal.

Pero ahora la tormenta ha pasado y queda solo un fértil olor a tierra húmeda que anuncia prodigiosas germinaciones. Es la hora de la paz, señores, quiere decir que es la hora del júbilo, del aplauso y del perdón.

Miremos hacia adelante, y del pasado renovemos solo recuerdos favorables. Porque de esta guerra, mientras duraba, se ha maldecido excesivamente. Allá, cuando sonaban los primeros cañonazos, díjose que había fracasado la civilización, precisamente en la vigilia de su mayor victoria. Parece dispuesto en la naturaleza que el bien no puede elegir sus caminos, sino que tiene que andar por el único que le dejan las impurezas, los egoísmos y las pasiones. Lo decisivo es que a la postre triunfe el espíritu, y como Renan decía, anulándose los intereses unos con otros, los intereses feos, dé su empujón definitivo al mundo el ideal generoso. Y eso es lo que ha pasado.

Cuando miramos ahora, a redrotiempo, estos cuatro años que han huido, comenzamos a ver cómo las penalidades de la guerra, aquello que primero era a nuestros ojos solo y puro dolor, adquiere hoy un sentido más humanamente positivo. El dolor es casi puramente un mal, pero notad que sin dolor no aparecería en la guerra lo que es, acaso, la gloria mayor del esfuerzo humano, no existiría el heroísmo.

Pensad que el dolor no es sino el envés del heroísmo, es la manifestación del espíritu heroico del hombre y así esos días cruentos, esos días penosos, aparecen como una inmensa cosecha de heroísmo humano que nos ha revelado hasta qué punto estaban llenos de esta virtud ingente los sótanos del alma de esta especie aventurera del hombre, que va siglo tras siglo creando un futuro cada vez más perfecto y más noble.

Por eso en esta hora lo primero que tenemos que sentir es un impulso de loa y de entusiasmo por esos pueblos heroicos que han luchado. En todo instante de estos días algo resuena en nosotros como prolongada jaculatoria, y parece que dice:

¡Gloriosa Francia, patria de la libertad, hermana de la constancia, maestra de la vida risueña! Tú llegaste —decía mi corazón todos estos días—, tú llegaste enferma a las trincheras, pero tu voluntad, de severo y callado heroísmo, te hace salir de ellas con un cuerpo dotado de una nueva y eterna juventud.

¡Gloriosa Inglaterra, que vas por la vida, lenta e incansable como las estrellas por el cielo!

¡Gloriosos Estados Unidos! Tierra de mocedad, donde la vida pulsa con tal pujanza que no parece sino que todos los días la estrena. Nación multiforme que has sabido aspirar de los milenios pasados la esencia de mejor humanidad, y poniéndola en manos de tu Presidente has querido que con ella selle el porvenir.

¡Gloriosa Bélgica, dolorosa de las naciones, que transida por las espadas, renaces consagrada por tus heridas!

¡Gloriosa Italia, que cumples tu total resurgimiento, y vosotros, los pueblos del Sur y de Oriente, que habéis acertado a acompañar en su genial afán a esos pueblos mayores!

España, esta poco afortunada España, en esta hora de la paz os envía un mensaje de gratitud. Habéis traído al mundo esta paz única y sin ejemplo en la historia.

Porque hasta ahora, señores, era la paz no más que la cesación de la guerra. Propiamente significaba paz algo negativo: el gesto de cansancio que hace el guerrero rendido.

Pero ahora la paz es algo humanamente positivo y seguro; es la instauración de un nuevo modo fecundo de convivencia entre los hombres. Y esta paz nos la han traído con sus dolores esos pueblos.

Pero la hora requiere también un movimiento de generoso respeto hacia los vencidos, para esa raza que, derrotada, ha sido la primera en aceptar el ideal de los que la vencieron.

Pero me diréis que si llegó la hora de la paz, raro es que se anuncie con tan graves derrumbamientos interiores como ya ha comenzado a sentirse y como otros que parecen sobrevenir. ¡Ah! Es que ahora necesita el mundo hacer la liquidación de lo que dejó de hacer a su tiempo. Los que llegamos en estos años al medio del camino de la vida, nos damos súbitamente cuenta de que nuestra juventud coincidió con una época insuficiente de la historia.

Recordad lo que había en el fondo del alma pública europea hace diez, hace quince años, y pensad: ¿es que correspondía la organización de pueblos como Francia e Inglaterra al estado de convicciones jurídicas y morales que existían en la mayor parte de sus colectividades políticas? Ciertamente, no. Mientras por un lado veíamos triunfar en el fondo de los corazones las nuevas ideas de justicia y de igualdad fecunda y jerarquizada, notábamos que los Estados necesitaban transferir sus mejores riquezas a la preparación de una guerra que amenazaba desde lejos. Y desde lejos, como un tirano, gobernaba la vida universal.

Los últimos veinte años de la historia europea no han sido sino eso: la imposibilidad de desentenderse de instituciones caducas, de instituciones que estorbaban la marcha de los nuevos sentimientos, para prevenir esa horrenda amenaza de una guerra que llegaba.

Ahora, al concluir la guerra, concluye aquella forzada hipocresía, y con ese sacudimiento feroz que es la convulsión guerrera, todas esas instituciones ineficaces, toda esa parte muerta de las viejas naciones, viene a tierra. Y queda solo en pie lo que es puro, lo que es joven, lo que es posible en el porvenir.

Esto quiere decir, señores, que se hace en estos días la liquidación de todo un pasado, de toda una época, no solo de todo un siglo: ¡quién sabe si de toda esa amplia edad que viene del Renacimiento acá!

Una nueva Edad empieza. ¿Y sabéis lo que es una nueva Edad? No creáis que para que una nueva Edad aparezca ante los ojos del hombre hacen falta grandes descubrimientos de nuevas tierras insospechadas, de nuevas ciencias no presumidas, sino que basta con algo aparentemente mucho más sencillo.

Lo que las cosas sean para nosotros —permitidme esta breve digresión filosófica harto propia de mi oficio—, más que de ellas mismas, depende de nuestra sensibilidad. Qué sea lo que en ellas vemos depende de nuestra atención, de lo que a ellas vayamos a buscar. Si esta atención, si esta sensibilidad cambia, la faz del mundo cambia también. Aun permaneciendo unas mismas las cosas del orbe, basta con que varíe nuestro sistema de preferencia, nuestra ordenación en el admirar o en el odiar, para que la perspectiva del mundo cambie totalmente.

Pues bien: el mundo que ahora empieza a nacer no es sino hijo de una variación en ese sistema de preferencias del hombre. En uno de sus cuentos maravillosos, el gran escritor británico Wells refiere que cierto aficionado a antigüedades halló en un comercio de ellas un huevo de cristal. Extrañado al ver que entre obras tan valiosas existiese objeto tan ruin, lo compró. Al salir a la calle, y cuando andaba contemplando el raro objeto, al moverlo en una cierta dirección vio con sorpresa que en el fondo se reflejaban escenas maravillosas en que intervenían seres de forma desconocida. Era que en aquel huevo de cristal, por una serie de reflexiones complicadas, venían a verterse los rayos de un planeta y reproducían escenas de la vida doméstica del astro. Con una leve inclinación, pues, aparecía en aquel trozo de cristal un mundo desconocido. Pues bien, seño-

res: para que una nueva Edad aparezca y un nuevo mundo se presente, basta con que el corazón del hombre, breve nido de venas azules, se incline un poco más acá o un poco más allá del horizonte, basta con que se incline a preferir la fuerza a la justicia o la justicia a la fuerza.

Pero no es posible, señores, que orientemos nuestras almas al júbilo de esta paz, sin que a la vez, siquiera sea en forma fugaz, reflexionemos sobre las obligaciones de España al entrar en el tiempo nuevo. Pensad que solo la raza española ha estado ausente de los dolores de esta inmensa contienda mundial. Esto nos permite afrontar la nueva Edad sin heridas que restañar, sin dolores que curar, sin cargas que arrastrar y sin asolaciones que reedificar. Pero todo ello nos obliga tanto más a que España represente con sin igual pureza la fisonomía de esta paz, de esta paz que amanece teñida con el color de la sangre vencedora.

Es preciso que por una frenética exaltación del patriotismo edifiquemos en breve tiempo una España ejemplar, cimentada en la justicia, creada por la libertad, donde todo hombre posea su puesto en el trabajo y reciba bien nutrido su jornal de placer.

Triunfe, señores, triunfe de mar a mar, sobre el viejo haz español un ansia de justicia y un imperativo de libre modernidad. Es preciso que en el tiempo nuevo entre una España nueva.

Señores: España saluda con una activa jaculatoria de esfuerzo a esos pueblos creadores de la paz. Por eso yo, en esta fiesta de copas alegres, brindo —y con esto concluyo— por la paz que ha sido hecha, por los pueblos gloriosos que nos la han forjado y porque en la historia naciente esta centenaria España dé un retoño inmortal.

En el Palace Hotel, de Madrid, 18 de noviembre de 1918.

EN UN BANQUETE EN SU HONOR EN «POMBO»

Cuando yo tenía diez años, con mi padre y con Rodríguez Chaves, autor mirífico de *Cuentos de dos siglos ha*, solía venir a «Pombo» para tomar sorbete de arroz. Desde entonces creo que no he vuelto a entrar hasta hoy en este venerable tabernáculo. Por cierto que es para mí interesante comparar aquellas visitas pueriles con esta que ahora hago. Entonces «Pombo» era a mis ojos una cosa mucho más vieja que yo: me parecía que visitaba a un señor decrépito, con gran alarde de gafas y una escueta levita orillada, una especie de Mesonero Romanos o Hartzenbusch. Ahora, al hallarme entre ustedes, me encuentro con que es «Pombo» una cosa más joven que yo. Mientras yo he envejecido, esta perenne botillería se ha remozado. Decididamente no se sabe qué es en definitiva lo joven y lo caduco: hasta hace poco el puente más viejo de París era el *Pont Neuf*.

Me doy, pues, perfecta cuenta de que muchos de ustedes son ya otra cosa que yo, lo más otra cosa que cabe imaginar: son otra generación. He escrito y he dicho más de una vez que el concepto más importante de la historia, el gozne de su coraje es la idea de las generaciones. Cada una de ellas trae al mundo una sensación de la vida distinta, un horizonte cordial propio dentro del cual vive inexorablemente reclusa y que la contrapone a la generación anterior y a la subsecuente. Cada generación vive así emparedada dentro de su sensibilidad y comunica con las demás al través de esta como al través de un muro. Oyen mutuamente las voces, pero no se entienden. La sensibilidad radical de la vida es una frontera infranqueable. Por eso yo espero desde hace tiempo que una mañana, al mirar periódicos y revistas y leer lo que un joven escribe tenga que decirme a mí

mismo: «Esto ya no lo entiendo.» Será una penosa impresión de que tropiezo con el muro o prisión de mi tiempo; será el convencimiento de que he perdido ya plasticidad, que no hay en mí materia aún no sellada y troquelada capaz de recibir la huella advenediza. Ese día no tendré más remedio que cerrar mi fontanela, como dice Baroja, e ir en busca de la próxima Academia.

Pero, en fin, el hecho de esta fiesta en la cripta sagrada me tranquiliza sobre el presente y me indica que aún entiendo los rumores del cuarto de al lado y que ustedes no descubren todavía en mi gesto demasiado anquilosamiento. Esto quiere decir que agradezco a ustedes sinceramente la gentileza de esta fiesta en el subsuelo.

La vida española ha carecido en los últimos tiempos de lo más necesario, que es, paradójicamente dicho, el lujo vital. La vida tiene la peregrina condición de que solo le basta lo que le sobra. La vida, cuando es sana, es reboso de sí misma; vivir, como dice Nietzsche, es más vivir, es lujo de vida. Y una de las formas más esenciales del lujo vital es la creación de mitos. Por eso toda época de vitalidad ascendente es gran inventora de mitos. El mito es un regalo que hacemos a la sórdida realidad y como una inyección de fantasmagoría que ponemos a las cosas, las cuales quedan entonces cargadas de reverberaciones y chisporroteos, sublimes o bufones. El espíritu mítico viene a ser un fabricante de auroras boreales. Pues bien: en los últimos quince años el único mito que se ha elaborado es este de «Pombo», es el solo hecho que llega al español distante —por ejemplo, al muchacho provinciano—, con una resonancia alegre y un cromático resplandor de farsa. Y no carece de significación que para poner ustedes esa inyección de leyenda hayan elegido este café, el más filisteo y más tradicional. Han querido ustedes infeccionar de fantasía el corazón mismo de lo burgués.

Pero además de ser «Pombo» el único mito del presente —permítanme ustedes que me aventure a profetizar el porvenir—, «Pombo» es la última barricada. Me explicaré, aunque ello me obligue a dar un rodeo.

Nuestro tiempo forma parte de un ciclo histórico más amplio que empieza con la formación de las actuales nacionalidades. La formación de una nacionalidad es una misma cosa con la elaboración de un sistema de tradiciones religiosas, políticas y artísticas. Durante esa etapa las gentes viven por tradición, eso es, creen en ciertas doctrinas, acatan ciertas autoridades, gozan con ciertas formas estéticas que han recibido de los mayores, que les parecen las únicas imaginables y que no ponen nunca en crisis ni sospecha

Este tipo de vida para el que vivir es insistir en lo recibido, es el tradicionalismo. Pero he aquí que en el Renacimiento, de pronto, vira sobre sí mismo el corazón europeo, y se invierte la actitud de los espíritus. Todas esas tradiciones, todo eso recibido empieza a aparecer insuficiente, infundado, torpe, absurdo. Las gentes comienzan a sentir que la vida solo tiene valor si lucha contra todo eso, si se libera de todo eso. Llevamos sobre todo tres siglos durante los cuales para las gentes vivir era libertarse de algo, de alguna tradición. Por tanto, llevamos tres siglos de liberalismo, de combate contra lo constituido como tal, contra la autoridad política, contra el dogma religioso, contra el escolasticismo científico, contra la norma poética. La Revolución francesa, desde sus barricadas —la barricada es el alojamiento del liberalismo—, consigue la gran liberación política, nos liberta del antiguo régimen. Logrado esto, comienza intensamente la época del liberalismo artístico. La primera generación romántica fue la subversión contra los privilegios de los clásicos y el absolutismo de la Poética. Desde entonces cada generación literaria en vez de prolongar el gesto de las anteriores, lo primero que hace es revolverse contra ellas y presentar un nuevo programa: si estos sucesivos programas se analizan adviértase que, en definitiva, están constituidos por negaciones de algo anterior y tradicional. El liberalismo artístico, como todo liberalismo, es una bella actitud de combate, un estado de guerra intelectual, mas por lo mismo una pura negación, puesto que es liberación de tradiciones. Como el Mefistófeles de Goethe, «obra el bien queriendo el mal» y afirma negando. Este sentido de la vida como un esfuerzo negador, aparece, efectivamente, en la segunda generación romántica con un matiz diabólico, satánico y «perverso». Barbey d'Aurevilly asienta la poesía en la emoción dramática de la blasfemia. La blasfemia es el frenesí de la aniquilación que necesita resucitar perpetuamente a la víctima para complacerse de nuevo en yugularla. Así Barbey necesita ser tradicionalista y creyente para poder blasfemar del pasado y de Dios. Baudelaire va a descubrir la belleza en la Venus negra, que es la plástica negación de la Venus clásica, la Venus cándida. En 1870 comienza, con el impresionismo, la gran rebelión contra las Bastillas pictóricas, contra los Museos y su tradición. También los pintores van a abrir la serie de los programas subversivos. En fin, hasta la extramundana matemática toma en este tiempo un cariz liberal. Los títulos de las nuevas ciencias del espacio ostentan a la intemperie su musculatura negativa: la geometría no-euclidina, no-arquimédica etcétera.

Pero el liberalismo, por su esencia misma, tiene los días contados. No es una actitud definitiva, que se baste a sí propia. Cuando no quede títere tradicional con cabeza, el liberalismo no hallará nada de qué liberarnos y se reabsorberá en su nada originaria.

Pues bien, amigos míos: yo creo que, al menos, en poesía, son ustedes la última generación liberal y esta Sagrada Cripta donde se alojan, la última barricada. Han derribado ustedes los postreros, casi impalpables reductos de la tradición literaria y ante ustedes vuelve la tierra estética a ser rasa y desierta. De aquí las sugestivas fisonomías de Robinsones poéticos, de Adanes literarios que es frecuente hallar entre ustedes.

Más allá me parece estar viendo otros hombres más jóvenes aún que ustedes, una próxima generación, en quien un nuevo sentido de la vida nada liberal comenzará a pulsar. Amantes de las jerarquías, de las disciplinas, de las normas, comenzarán a juntar las piedras nobles para erigir una nueva tradición y alzar una futura Bastilla.

¡Brindo, pues, por «Pombo», único mito del presente y última barricada!

1922.

EN EL P. E. N. CLUB DE MADRID

SEÑORES: Confieso haber hecho algún esfuerzo para convencerme de que podía evitar deciros palabra alguna, movido, sin duda, por una vocación para el silencio, que siento cada vez con mayor vehemencia; pero no he conseguido convencerme honradamente. Comprendía que no deciros nada, absolutamente nada, era faltar a la cortesía. Y es el caso que la cortesía, tan malparada en estos últimos años, es, a mi juicio, una de las cosas que van a ser redescubiertas en los venideros. En general, creo que los años proximos van a ser tiempo de redescubrimientos, y permitidme esta súbita incontinencia de vaticinio. Muchas cosas que el hombre, durante la etapa que ahora concluye, ha intentado eliminar, abandonar, para las cuales había perdido la sensibilidad, habíase embotado, cegado, van a ser, de pronto, descubiertas de nuevo y se va a ver que tienen un gran sentido. Muy crudas experiencias nos van llevando a la misma situación en que estuvieron los hombres cuando por primera vez las inventaron como se inventa un aparato necesario. El ejemplo más grueso de ello es la pérdida del sentido para la ley, que en una u otra dosis padece casi todo nuestro continente. Dondequiera se advierte una antipatía no ya a esta ley o a la otra, sino un asco hacia la ley, precisamente porque es ley. Se cree hoy, o se finge creer, que la ley es la quinta rueda del carro, algo inútil, superfluo, estorboso. Hoy se prefiere a la ley la fuerza; más aún: se pretende convencernos de que eso que se llamaba ley no era sino fuerza disfrazada, por tanto, hipocresía. Y yo no dudo de que en la ley no haya siempre —y no por azar— un ingrediente de fuerza; pero, ¡ahí está! puesto al servicio de una ingeniosísima máquina que permite normalmente

prescindir de la fuerza. La ley, como la cortesía, son finos artificios de muelles interpuestos entre los hombres con el fin de intentar que la convivencia consista un poco en otra cosa que en morderse la nuez los unos a los otros.

Creyendo, pues, como creo en la cortesía, no me era posible dejar de deciros algo, porque es el caso que me encuentro siendo, sin protesta expresa de vosotros, nada menos que vuestro presidente honorario.

Nada me ha producido nunca tamaño terror como presidir algo. Por eso no he presidido nunca nada. Esta es la primera vez que me he dejado arrastrar a ese terrible menester de presidir; pero claro es que ha sido por la gracia del salvador adjetivo adjunto a esta mi presidencia. Yo soy vuestro presidente «honorario», y convendréis conmigo en que ser algo honorariamente es el más lucido modo de no serlo.

Recuerdo en este momento una de las escenas más castizas que he tenido la suerte de presenciar en los últimos años. Fue hace cinco o seis. Recordaréis que entonces cayó sobre toda Europa un invierno crudísimo. En Madrid había feroces nevadas. Yo estaba una noche cenando en el «Café de Levante». Había ido allí, como hago alguna vez, de escapada, para, recogido sobre mí mismo, solo en un rincón de la vida madrileña, abrirme los poros a la casticidad que pasa. Había junto a mi mesa otra donde se reunía una tertulia de la pequeña clase media madrileña. Una tertulia de las que merecen el título de hipertertulias porque era tertulia de después de cenar, de hombres que después de haber estado dos o tres veces de tertulia durante el día vuelven otra vez a ella, pase lo que pase. Brindo la imagen al señor Arniches, que diviso allá, sentado. Ya veréis por qué. Se hallaba bastante nutrida la tertulia cuando surge un nuevo elemento. Un hombre de magnífico porte, aventajado de talla, aspecto de gran chulo, como ya quedan pocos. Sombrero blanco y ancho, a lo *Lagartijo;* capa de estupendos embozos, que traía todos salpicados de copos de nieve; bastón con el puño de asta de ciervo. Al llegar junto a sus contertulios, se desembozó con un espléndido gesto y les saludó diciendo:

—Señores, ¡buenas noches... teóricamente!

Nunca he visto más enérgicamente vivida la idea que nuestro pueblo se hace de la teoría. Teoría para él es precisamente lo que no tiene nada que ver con la realidad, lo que jamás coincide con ella. Algo parecido es lo de honorario. Es lo teórico en el orden social. Pues bien: reconozco que me va muy bien y acepto con simpatía este modo de presidir.

Presidir es estar sentado delante de otros; pero en este caso, como se trata de pura metáfora y noble fantasía, es estar sentado sin estar sentado, en una silla que no es tal silla. Puedo, pues, entregarme a ello tranquilamente y sin tártagos. Me va muy bien esto porque me da un aire de inexistencia que cada vez aprecio más. Me hace sentirme espectro y como sombra, sombra cuyo cuerpo efectivo es nuestro Azorín, conductor insustituible, comodoro y piloto de esta nave.

Cuenta José de Maistre que un niño, por la noche, andaba en la habitación buscando la llave de la luz, y cuando le preguntaron por qué quería encender la luz, el niño respondió:

—Porque quiero que vuelva mi negro...

El niño llamaba su negro a su sombra, que la oscuridad se había tragado. Pues bien: yo me siento como el negro del honor de Azorín y, por consiguiente, de todos vosotros. Pero claro es que, siéndolo, menos puedo dejar de hablaros, porque los negros no hacen casi otra cosa que hablar. Recordad el viejo refrán tan sabroso: «Fue la negra al baño y trujo que contar un año.»

En cuanto a lo que pudiera ocurrírseme deciros, la verdad es que es muy poco, que casi no es nada, que tal vez solo es esto.

En la mañana de hoy tenía a la vista el papel donde nuestra Junta comunica la orden del día. (¡Menudo problema es saber cómo debe decirse: el orden del día o la orden del día! Recuerdo haber discutido tres días consecutivos la cuestión sin llegar a una solución satisfactoria.) Pongamos que el papel nos comunica la orden del día para esta jornada. En él aparecía el membrete, donde está el nombre de nuestra Sociedad, y debajo nuestro emblema. Este emblema es una pluma, y esta pluma es una pluma de ave; más precisamente: es la pluma del ala de una ave. Ello me hacía pensar que pertenecemos los escritores al *totem* del pájaro, que somos pájaros, pájaros del buen Dios y más o menos de cuenta. Tal dependencia nos compromete sobremanera porque nos obliga a mucho. Pues, por muchos que sean los cambios de las especies transformándose las unas en las otras, y aunque el mecanismo darwiniano haya hecho que la pluma del ala, que la pluma alígena se convierta en estilográfica, esta no puede olvidarse, no puede desentenderse por completo de su origen volátil.

Y como la vida humana es maravillosa, resulta que ha habido una época, y en esa época un hombre de tan excelso humor que pudo entretenerse en definir el ala. ¡Vaya por los negocios a que los demás se dedican! Este hombre fue Platón, y como ni siquiera en los

innumerables y minuciosos libros que sobre él se han escrito he visto que se haga constar esta definición, quiero yo subrayarla en esta grata sobremesa.

Todos recordáis la escena, porque es inmortal. El lugar es Atenas; la sazón, el estío; la hora, la de la siesta. Sócrates, que no salía nunca de la ciudad porque necesitaba para respirar el aire de la plazuela (para él respirar era conversar), Sócrates se deja por una vez seducir de Febro hacia las afueras. El calor es tan sofocante que no tienen más remedio que resguardarse bajo una umbría en las riberas del río Cefiso. (Sépase que es el nombre con que los griegos dicen Manzanares.) Pues bien: en la orilla del Cefiso se formaba una umbría por unos plátanos. Allí están nuestros dos personajes. Platón es tan formidable escritor que todavía hoy, veinticuatro siglos después, vemos, en sus palabras, a Sócrates y Fedro sudar. Sobre sus cabezas, puestas en los plátanos, las áticas cigarras caniculares rascaban en su rabel. ¡Son casi, casi las palabras mismas de Platón; no me tachéis de amaneramiento!

Pues bien: allí es donde, en un instante de egregia emoción, Sócrates define el ala. Es, dice, la naturaleza del ala ser apta para llevar hacia lo alto todo lo pesado. Nada más; nada menos.

Amigos, no hay escape. La misión del ala y, por tanto, de la pluma es la lucha sin cuartel contra la pesadumbre. El ala y la pluma tienen en el universo este destino aviático, aerostático: son lo que son y existen solo en la medida en que logran o, por lo menos, procuran la victoria sobre todo lo gravitante, sobre todas las humanas pesadumbres. Y las pesadumbres del hombre, es decir, sus males peculiares, son tres: la bellaquería, la estupidez y el aburrimiento. Tal vez hubiera que agregar, sobre todo en España, un cuarto gravamen: la chabacanería.

Amigos, no tenemos escape. La misión del escritor, del bípedo con pluma, es la de elevar hacia lo alto todo lo inerte y pesado. Cuando el escritor no logra o, por lo menos, no procura hacer esto, ¡ah! entonces el escritor no es escritor, porque entonces la pluma no es pluma, que es plomo.

Diciembre 1935.

EN LA INSTITUCIÓN CULTURAL ESPAÑOLA DE BUENOS AIRES

Excelentísimo señor Presidente de la Nación, señoras, señores: Los tres hombres que después de hablar el señor Vehils hemos tenido la complacencia de escuchar, son tres ilustres argentinos junto a los cuales yo podría, a lo sumo, pretender trato igual. Pero ellos, con hospitalaria generosidad, se han empeñado en desprenderse de una porción del tiempo que por igual nos correspondía y formarme —quisiera o no— una pequeña fortuna de minutos que esperan verme ante ustedes dilapidar.

¡Está bien! no voy a aprovecharme de ello, pero no tengo derecho tampoco a oponerme: es el eterno y admirable rito ante el forastero. En nada mejor que ellos, concédenme una preferencia, no dedicada a mi individual persona, en cuyo caso yo no lo hubiera aceptado, y no lo acepto después de todo porque no voy a aprovecharla, sino a un oficio que en este momento sirvo, a una magistratura que por azar transitorio ejerzo. Señores: yo no soy ahora yo, yo soy nada menos que el extranjero y beneficio de sus melancólicos privilegios. ¡El extranjero! el hombre que no está, sino que llega y se va.

Como he vivido estos dos últimos meses absorto en la labor de un curso sobre temas sociales, no he logrado aún emerger de ellos, y han de perdonarme ustedes que vea todo aún bajo la perspectiva de los fenómenos sociales. Pues bien: es sabido que en las poblaciones de los pueblos primitivos hay casi siempre una choza o cabaña, casi siempre la mejor del lugar, la más amplia, la más aseada, que se llama «la casa de los extranjeros». En ella se recibe al extraño, al traseúnte, se le atiende, se le agasaja y se le escucha. Pues por una contradicción esencial, tan frecuente en las cosas humanas, el

extranjero, que en esta etapa primaria de la civilización es el enemigo nato cuando se presenta en tropel y en colectividad, es a la vez, cuando llega señero o en mínimo grupo, una criatura como superior, que suscita emociones casi religiosas y que parece un poco divina. Platón casi siempre que habla del forastero que llega a Atenas, le suele llamar «el divino extranjero». ¡Extraño, extraño uso, que en formas más sutiles, menos palpables, perdura a lo largo de toda la historia humana hasta nuestro tiempo, y hace que hoy estos señores, por lo menos mis iguales, me aventajen de rango y pretendan que hable yo más tiempo!

El «extranjero» no es la persona singular, es una institución y, como dije, una magistratura, un hueco impersonal que llena uno tras otro todo el que hace este humildísimo hacer: llegar e irse. ¡Qué tema, señores, qué tema para hablar de él a fondo en ocasión oportuna! ¿Por qué, en igualdad de condiciones, esa prestigiosidad del extranjero como tal? No voy a dilucidarlo ahora en modo alguno; digamos solo que el extranjero es siempre, más o menos, el desconocido, y la fantasía humana, que en su primer movimiento es siempre generosa, llena ese vacío que es lo ignorado con sus fantásticas joyas y abre al extranjero un crédito de todas las virtudes y de todas las gracias. Claro es que con ello no solemos hacer sino prepararnos una desilusión. Pero la fantasía humana no renuncia por eso —el día que la fantasía renuncie, la humanidad perecerá. De la desilusión que un extranjero nos produce, renace ante un nuevo extranjero un nuevo brote de ilusión, un nuevo llamear de esperanzas; porque es la fantasía constante incendio, fénix de fuego, que se enciende y reenciende perpetuamente en su propias cenizas.

El extranjero es el transeúnte que roza un momento nuestra existencia. El hombre más sutil que había en Europa hacia 1910, Jorge Simmel, solía decir —se lo he oído muchas veces, fue maestro mío a comienzos del siglo—, solía decir que las confidencias más radicales las ha hecho un hombre a otro hombre totalmente desconocido para él, que encontró durante unas horas, en un vagón de ferrocarril o en el bar de una estación. Dos existencias, que un momento antes se ignoraban por completo, gozan de un roce subitáneo y fugaz en la inmensidad del espacio. Es la moral de la tangente, y acaso ella explica el tenaz mito del extranjero.

Yo he sido siempre muy mal geómetra porque, secretamente apasionado, cuando el teorema me propone considerar la relación entre la tangente y la curva, me distraigo del teorema y me sorprendo imaginando cuál será el íntimo estremecimiento de la curva al sentir

que esa tangente, que viene de vagas ultranzas, de lejanos lejos, tal vez de infinitudes, llega a ella y la toca un solo instante y en un solo punto, para seguir sin demora su vuelo de ave migratoria hacia otras ultranzas, hacia problemáticos lejos, hacia nuevas infinitudes —símbolo condensado de lo fugaz que es nuestra vida y todo en ella; nuestra vida, que conmovida, se pasa ella misma— quiero decir que la vida se pasa la vida teniendo que decir de cosas y personas: «¡Ya vienen! ¡Ya vienen!» y casi sin poder tomar aliento: «¡Ya se van! ¡Ya se van!» Es la moral de la tangente. Y heme aquí, señores, que entre las muchas cosas que ha ido uno siendo y haciendo, heme aquí ahora obligado a hacer de tangente. ¿La de qué precisa curva?

Esta hora es, en efecto, un punto de una línea comba formada por la trayectoria de veinticinco años, ahora cumplidos, en la obra de la «Institución Cultural Española». Pero la historia de esta Institución es, a su vez, solo segmento de la ingente y conmovedora curva que representa en mi geometría apasionada la evolución de las relaciones entre la Argentina y España. ¡Nada menos que eso! ¿Creían ustedes que lo antedicho era solo literatura? Ya he dicho, ya he hecho constar recientemente, que yo no hago nunca solo literatura. ¿Cómo no va a ser estremecedor hacerse cargo de la realidad enorme a que esta ceremonia pertenece, a que esta ceremonia es tangente?

Pero resulta, señores, que ya he tirado al viento un buen puñado de los minutos que estos señores me han concedido, y voy a tener que contentarme con insinuar, primero sobre ese segmento, y si queda algún tiempo sobre esa gran curva, algo siquiera, algo que nos dé qué pensar.

La historia de la «Institución Cultural Española» es, como he dicho, un capítulo de las relaciones entre España y América. La precisión de lo que significa ese capítulo solo podría lograrse plenamente si se pudiera contar entera la historia de esas relaciones desde que España crea estos pueblos transatlánticos hasta la fecha. Porque bien, bien, no podemos entender nada histórico —y todo lo humano es histórico, y el hombre no es en sustancia más que historia— si no lo situamos y lo colocamos con todo rigor en su sitio, dentro de esa cadena enorme que es la historia. La razón de ello es de una simplicidad perogrullesca, es esta: lo que al hombre le pasa hoy, le pasa en esa forma y de ese modo porque ayer le pasó otra cosa, y así sucesivamente; y no entendemos lo que pasa hoy si no nos cuentan el cuento de lo que ayer y anteayer pasó, porque ello es la clave y la causa de lo presente. La razón de las cosas humanas es una razón cuyo razonar consiste en contar, en contar historias, es la razón narra-

tiva, es la razón histórica. El segundo amor de un hombre es inevitablemente de otro estilo que el primero, porque ese segundo amor nace llevando ya sobre sus hombros la experiencia del primero. La historia es una melodía de experiencias en que cada nota supone todas las anteriores y emerge de ellas. Por eso la canción de la historia hay que cantarla entera. Hablando en puridad: no hay más historia plenamente tal que la historia universal; todas las demás son miembros amputados y descuartizamientos.

Claro es que no podemos soñar hoy ni siquiera en contar una parte de esa historia de las relaciones entre la Argentina y España, pero *grosso modo* y en abreviatura, sobre lo que ha significado la «Institución Cultural Española», sí puede decirse lo siguiente: desde su secesión e independencia a comienzos del siglo pasado la Argentina hizo —como ha recordado hoy el señor Ibarguren— lo que han hecho siempre, siempre, con ejemplar uniformidad, todas las colonias que conquistaron su libertad: vivir aproximadamente durante cien años vueltas de espalda a la metrópoli, suspicaces y hostiles hacia ella. La Argentina se apartó de España y especialmente de su cultura, y parejamente a lo que hizo Norteamérica, bien que en modo más extremado, buscó las disciplinas de la civilización francesa. Hizo perfectamente, no había a la sazón para este país cosa mejor que hacer. Mas, entiéndase bien, ese apartamiento de España y de su cultura se produjo solo en el estrato de la vida colectiva argentina que depende de la voluntad de los hombres. Pero en la persona, como en la nación, la voluntad opera solo en la superficie: las zonas profundas del ser no le obedecen, sino que están sometidas a la inexorabilidad del destino.

Argentina había sido España, y lo que alguien fue, sigue inevitablemente siéndolo —bien que en esa peculiar forma de «haber sido»— como el hombre maduro es maduro gracias a que sigue actuando en él su juventud en la forma de haber sido aquel joven que fue. Si del hombre maduro se amputase esa permanente y como disecada juventud, se convertiría *ipso facto* en un joven inexperto. Nuestra juventud lleva sobre sus hombros nuestra madurez, nuestra madurez vive encaramada sobre nuestra juventud, y es, en cierta medida, su fértil explotación.

La España que la Argentina fue, perdura, pues, quiérase o no, en el fondo más soterraño de vuestro ser y sigue allí, tácita, operando sus secretas químicas; por eso durante la centuria que sigue a la independencia de este país, a pesar de la voluntad decidida y deliberada existente en amplios grupos de esta nación de hacerla hermética

al influjo español, España, como no podía menos, sigue influyendo bien que en forma menos visible, en forma como subrepticia, atmosférica o de difusa ósmosis. No necesito probarlo. El señor Ibarguren acaba egregiamente de espumarnos la abundancia de esas pruebas. Sin embargo, aquellos grupos consiguen en parte su propósito —propósito, repito, que era lo más razonable en aquella sazón— de sustituir el contacto cultural con España por el aprendizaje de las formas de vida intelectual, artística y de trato social peculiares a Francia. A comienzos de este siglo puede decirse, sin grave error, que apenas si eran leídos aquí los autores extranjeros. Pero he aquí que con el siglo comienza en España un renacimiento de todo orden, pero especialmente intelectual y artístico. En este momento, hacia 1914, nace la «Institución Cultural Española», con el designio de atraer nuevamente la atención de los grupos más cultivados de la Argentina sobre la producción científica y por recodos sobre la producción artística y literaria de España. La «Institución Cultural Española» fue una máquina creada con este fin y no puede desconocerse que su eficiencia fue fulminante. No es preciso contar esta porción del cuento, porque a todos consta en sus líneas generales y en sus líneas más precisas acaba de refrescárnoslo en la memoria el señor Houssay, con fértil sobriedad.

Ahora bien: cuando una máquina rinde tan rápido y amplio efecto es que estaba muy bien hecha, y si hay una máquina muy bien hecha, quiere decirse que tras ella y antes de ella había ideado un glorioso ingeniero.

La gente, eso que yo llamo «la gente»—y que viene a ser lo mismo que, sin darse cuenta, quieren decir los demás cuando usan este vocablo— la gente, como he pretendido demostrar pesadumbrosamente en un curso en «Amigos del Arte», es siempre desalmada e inatenta, y no advierte que, de estar bien a estar mal una cosa, va casi siempre solo una levísima diferencia, un detalle inaparente a distancia. Pero la gente mira todo burdamente y muy de lejos, la gente no ve nunca la nariz de Cleopatra, que habían visto —y bien de cerca— César y Marco Antonio, y aun el cauteloso Augusto— los cuales no eran de cierto «gente». Pues bien; en este caso todo dependió de ciertos detalles en los reglamentos constitutivos de esa Institución, referentes al modo de ser elegidos los profesores de ultramar. La idea de esos detalles y de toda la Institución, la vigilancia sobre su funcionamiento, se deben ante todo y sobre todo a un gran español que es, a la vez, un gran argentino, a un hombre de alma ejemplar, de moralidad acerada, insigne en su profesión quirúrgica, maestro

de varias generaciones de médicos argentinos, honra y prez de ambas naciones, ese espléndido montañés de semblante venerable, atezado y triangular, que es don Avelino Gutiérrez, a quien desde aquí envío un abrazo, no sé si filial o fraterno, que no he podido darle todavía.

Destacar esta figura no es olvidar ni escatimar el reconocimiento a los sacrificios y colaboraciones que en torno a él se agruparon y que siguieron su designio. ¡Saber seguir, señores, es virtud pareja a saber guiar!

Fue el primer profesor traído por la «Institución Cultural Española» un hombre que ya entonces gozaba de universal nombradía, uno de los grandes maestros que su ciencia pasea en el mundo: el gran filólogo don Ramón Menéndez Pidal. Al año siguiente, la nao de la carrera de Indias trajo a un mozo muy mozo, poco conocido en su tierra, nada en el resto del mundo, y naturalmente ignorado aquí por completo, salvo por esa docena de jóvenes que en todas partes viven en acecho de lo joven. A aquel mozo alucinado y que llegaba sin equipaje, solían llamarle con el mismo nombre que usan ustedes hoy para llamarme a mí. Está aquel hombre demasiado joven harto lejos del hombre demasiado maduro que yo soy, para que no me sea lícito hablar de él como de un fenecido o de un antepasado. Yo creo que en homenaje —ciertamente no de mí mismo, sino de este pueblo porteño —debo contar lo que entonces aconteció.

Llegaba yo, como era justo y forzoso, sin que me precediera ningún aleteo de ninguna fama. Yo sabía entonces muy poco, yo tenía poco que dar. Traía, pues, muy pocas cosas; en rigor, no traía sino fuego, un poco de fuego para hacer cosas. Rendí como pude mi primera conferencia en la Facultad. El salón estaba lleno, con el lleno normal y corriente de las inauguraciones; los periódicos dieron noticia de mi iniciación con las fórmulas habituales. Pero he aquí que, a la semana siguiente, cuando el doctor Avelino Gutiérrez —que se convierte en padre de todos los profesores que la Institución ha traído— vino a buscarme para llevarme a la Facultad, nos encontramos con que la calle de Viamonte había sido ocupada por la fuerza pública porque una muchedumbre ingente se había amontonado en ella, había asaltado la Facultad y había roto los vidrios de las ventanas. ¡Y toda esta turbulencia y tanto desmán, no más que por el afán de escuchar una lección filosófica de un mocito gallego, ocho días antes totalmente desconocido!

Comprenderán ustedes que, ante hechos de tales dimensiones, el mérito de mi conferencia queda por completo fuera de la consideración. Había de haber sido excelente —que no lo era, ni mucho

menos—porque como he indicado, yo entonces tenía pocas ideas, tenía poco que decir y hasta mi lengua aún balbuceaba; había —repito— de haber sido excelente mi lección, y en ningún caso pudo corresponder el tamaño exiguo de la causa a la enormidad de los efectos. Yo había sido solo un pretexto para que se disparase el formidable resorte de vehemencia y de transmisión eléctrica de las impresiones, que poseía entonces Buenos Aires. No crean ustedes que cuanto he dicho en menoscabo de mi labor de entonces, es fingida modestia; nada de eso, es la pura verdad. La prueba de ello es que ahora voy a tener la insigne audacia de decir —porque creo que debo decirlo— algo contrapuesto, a saber: que si yo entonces llego a dar una conferencia como las que acabo de dar en «Amigos del Arte», de la Facultad de Filosofía y Letras no hubiera quedado piedra sobre piedra. Evidentemente, evidentemente algo ha variado en la estructura de esta ciudad. ¿Será la variación, el cambio, favorable o lamentable? No voy yo a permitirme juzgarlo, no voy a decir en qué consiste la variación; si he contado lo antedicho no fue ciertamente por complacerme remembrando una vieja hora de marchito triunfo, sino para dejar en las mentes que me escuchan sembrada una fecunda preocupación; pero lo que sí es evidente es que entonces se produjo ese efecto, y que ese efecto no podría atribuirse a mí. Porque los dos hechos que integraron el mitológico suceso son incuestionables: uno, que se produjo un motín de multitudes no más que por querer oír, escuchar a un hombre que ni la nombradía previa ni el favor de la Prensa habían aventajado; otro que mi lección no era, claro está, nada, y en ella solo había lo único y lo más, dado lo que yo era, que podía haber: hervor de entusiasmo por mi profesión filosófica, cierto garbo juvenil, y, tal vez, un poco del alma torera que Dios puso en un maltraído cuerpo de profesor. Total, ¡nada! Total, ¡nada!

Eso que he llamado «transmisión eléctrica de las impresiones», porque no fue la Prensa quien las transmitió, produjo en mí tan penetrante efecto, que ha influido mucho en ciertas ideas mías sobre el cuerpo social y sobre el más y el menos de la elasticidad en él. Junto a eso y la vehemencia, solo hubo entonces y habrá siempre la condición de que, en igualdad de situaciones, menos aún, a poco claras que sean las calidades de una actuación española, encontrará siempre resonancias superiores en el alma argentina que la de todas la demás razas. Como también es verdad la viceversa: cualquiera cosa de alguna calidad que vaya a España de estos países hispanoamericanos, y especialmente de la Argentina, encontrará allí super-

lativas repercusiones. Ni siquiera hace falta hablar de cosas de calidad. Para no referirme sino a lo trivial, diré a ustedes lo siguiente: yo no voy casi nunca al teatro por razones que no es caso enunciar ahora, pero cuando a Madrid llega alguna compañía argentina de teatro, cualquiera que ella sea, yo no tengo más remedio que asistir a varias representaciones, porque hay siempre algunos amigos que no han estado nunca en Sudamérica y que sienten enérgico placer, simplemente, en oír hablar argentino, y se obstinan en que yo les acompañe porque siendo yo en Madrid algo así como cónsul ideal de una ideal Argentina, mi compañía en tales casos parece que garantiza a estos amigos la autenticidad de su deleite.

Siendo esto así, siendo esto así —como incuestionablemente lo es, si se saben hacer, como hay que hacer en toda apreciación de fenómenos complejos, algunas sumas y algunas restas— comprenderán ustedes hasta qué punto— la anécdota que acabo de referir lo demuestra— me parece fabulosamente ridículo casi todo lo que dice el vulgo de acá y de allá sobre la diferencia de nuestras hablas. Yo soy gran ignorante en materia de lingüística, pero lo que a mi juicio urge más decir sobre este asunto del habla, es tan palmario, tan elemental y tan distinto de lo que suele decirse —no me refiero, claro está, a los especialistas— que voy a atreverme un día de estos a plantear la cuestión a mi modo intentando marcar ciertas líneas generales que me parecen evidentes.

Pero a lo que voy es a decir que la forma de comunidad existente entre las naciones Centro y Sudamericanas y España es una realidad que subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiera negarla o destruirla. Los sociólogos —que son gente, la verdad, de bastante escaso cacumen— no han logrado aún definirnos, ni siquiera nombrar adecuadamente ese género de sociedad, de comunidad, en que, para emplear las palabras de San Pablo, «se mueven, viven y son» las naciones. Porque es sumamente insólito que la nación, que la sociedad nacional —aun siendo como es, la sociedad más intensa que existe— viva aislada y reclusa dentro de sí misma; lo normal es que la nación forme parte de otra sociedad más tenue pero más amplia y no menos real o efectiva. Un ejemplo de ello es la comunidad europea o americana, en la cual un conjunto de pueblos convive ejercitando ciertas formas de vida; y otro ejemplo es esta comunidad de hecho —no solo de deseo ni vana propaganda— que constituyen los pueblos de habla, sangre y pretérito españoles, y que consiste también en el ejercicio de otro determinado repertorio de formas de vida.

En la medida, señores, en que exista lo que yo llamo «cosas

consabidas», hay unidad social, hay comunidad —quiérase o no— cualquiera que sea la independencia y aun la autoridad de los Estados. Pues hay cosas que no solo las sabemos cada uno de nosotros, sino que además sabemos que las saben también los demás; esto que sabemos junto con otros lo consabemos, y por eso es «lo consabido». Ello constituye el tesoro común de nuestra vida, en ello comunicamos y en ello comulgamos cualquiera que sea la obstinación contraria de nuestra voluntad. Después de dos siglos de inmortal petulancia empieza ahora el hombre a redescubrir que no todo lo humano depende de su albedrío, sino que la realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica. Y esa estructura real de lo humano, si se tiene el alma prócer, no hay sino aceptarla, bien entendido que para hacer luego lo que nos cuadre; mas, por lo tanto, aceptarla, reconocerla, no con un reconocimiento de mera idea, sino con todo nuestro ser. Otra cosa noten que es la política del avestruz, que divisando en el paisaje un peligro mete su cabeza idiota debajo del alón, creyendo que así ha aniquilado el paisaje con peligros y todo. El hombre occidental, tras dos siglos de imitar al avestruz, está ahora redescubriendo todas las realidades que galanamente ha querido desconocer durante esos doscientos años. ¿Qué cómo la redescubre? ¡Ah! Como se redescubre siempre la realidad que hemos pretendido negar: tropezando con ella, rompiéndonos la cabeza contra ella, y una vez más tiene razón el cochero del poeta Heine, que cuando este le preguntaba qué son las ideas, respondió: ¿Las ideas? ¡Las ideas..., pues son las cosas que se le meten a uno en la cabeza!

Ese tesoro de lo consabido, de lo que hemos vivido juntos, de lo nuestro por ustedes, de lo de ustedes por nosotros, no nos lo puede quitar nadie, ni siquiera nuestra propia voluntad. El hombre no es sino «lo que le pasa», y ese pasado que le ha pasado a uno: a nosotros, al hombre, no es algo que se fue, sino al contrario, porque nos pasó, queda operante dentro de nosotros, como queda de la herida la cicatriz o como en el dulzor de la uva de otoño queda prisionero el sol del estío... Al reconocimiento de ese tesoro común, de ese tesoro de lo consabido, debe estar siempre abierto el fondo del alma argentina. Esa porosidad hacia España proporciona a este pueblo joven una vena rica y profunda de largo pretérito, de suerte que, cuando ustedes y nosotros metemos bien la mano en la vieja arca de nuestra historia —sea durante los siglos coloniales en que la Argentina era colonia de España, sea en las décadas de independencia y de hostilidad, sea en los últimos cincuenta años en que una

parte de España, por una sugerente aventura de las palabras, es llamada «Colonia Española de la Argentina»— veremos cómo al llegar bien al fondo de ese arca, al palpar una antigua joya familiar que nos es común, nuestras manos se juntan y se oprimen. No hagamos depender nuestra mutua comprensión de las vicisitudes de la historia que hace oscilar a todo pueblo entre el esplendor y la miseria. Somos algo común en todo tiempo —en la hora feliz como en la hora amarga. Otra cosa fuera poco gallarda y menos perspicaz. Haciendo discanto a los cantos populares que con tanto garbo ha rasgueado ante nosotros el señor Ibarguren hace un momento, me atrevo a recordar el que canta el joven campesino andaluz abrazado a su guitarra, y que dice así:

Anda, ve y dile a tu madre,
si no me quiere por pobre,
que el mundo da muchas vueltas
y ayer se cayó una torre...

* * *

El tiempo que me había sido otorgado, no solo ha concluido, sino que está rebasado, de suerte que me encuentro no pudiendo decir nada sobre esa gran curva de las relaciones entre España y América desde que estos pueblos fueron creados hasta la fecha. Y es el caso que eso que pudiera decir daría un peculiar sentido a cuanto he hablado de nuestro común pasado, sentido muy diferente del que acaso en el primer pronto han percibido ustedes. Pues, aunque se crea poco verosímil, creo que sobre tan gigantesca trayectoria se puede decir algo de interés en poco tiempo, pero no en tan poco que sea ninguno. Mas, como se trata de una idea que juzgo de alguna importancia y que puede servir —sea una u otra la dosis de su verdad— en las investigaciones históricas, yo quisiera, como homenaje al Presidente de la Nación, exponerla aquí en la expresión más desgarbadamente lacónica y más mondada de toda brillantez. Es un sacrificio que me impongo en compensación a las petulancias personales que se han deslizado en mi discurso.

Se trata de una idea que invertiría por completo la perspectiva usada en la consideración de la historia de las relaciones entre España y América. Es un error —a mi juicio— pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España, fueron sin más España, es decir, homogéneos

a la metrópoli y homogéneos entre sí, hasta un buen día en que se libertaron políticamente de la madre Patria e iniciaron destinos divergentes entre sí.

Pues bien: mi idea —fundada en el estudio del hecho colonial en toda su amplitud; por tanto, no solo en la colonización española, sino en la de los otros pueblos de Oriente y Occidente, ahora y en otros tiempos— es totalmente inversa. Bajo tal nueva perspectiva lo que yo veo es que la heterogeneidad en el modo de ser hombre se inicia inmediatamente, crece y subsiste en la etapa colonial. El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español, y es desde los primeros años un modo nuevo del español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos. La liberación no es sino la manifestación más externa y última de esa inicial disociación y separatismo; tanto, que precisamente en la hora posterior a su liberación, comienza ya el proceso a cambiar de dirección. Desde entonces —cualesquiera sean superficiales apariencias y verbalismos convencionales— la verdad es que, una vez constituidos en naciones independientes y marchando según su propia inspiración, todos los nuevos pueblos de origen colonial y la metrópoli misma, caminan, sin proponérselo ni quererlo y aun contra su aparente designio, en dirección convergente, esto es, que entre sí y al mismo nivel, se irán pareciendo cada vez más, irán siendo cada vez más homogéneos. Bien entendido, no que vayan asemejándose a España, sino que todos, incluso España, avanzan hacia formas comunes de vida. No se trata, pues, de nada que se parezca a eventual aproximación política, sino a cosa de harto más importancia: la coincidencia progresiva de un determinado estilo de humanidad.

Esto es lo que quería no dejar de decir, porque creo que es una idea en la cual la juventud estudiosa puede contrastar y aprovechar, porque tiene la ventaja mayor que puede tener una idea, y es que —sea verdad o sea error— es por sí misma un método de investigación y de trabajo concreto. El sacrificio ha consistido en decirla en tan poco desarrollo, en tal condensación y con tan poca gracia. He aceptado este sacrificio con sumo gusto. Después de todo, en próxima fecha, en La Plata, espero desarrollar un poco este pensamiento en una conferencia que titulo: «Meditación del pueblo joven.» He dicho, señores.

(16 de noviembre de 1939, versión estenográfica.)

PRÓLOGOS

(1914-1943)

ENSAYO DE ESTÉTICA A MANERA DE PRÓLOGO

Este tomito de versos (1) —a quien su autor llama *El pasajero*— nos hace asistir a la iniciación de un nuevo poeta, al nacimiento de una nueva musa. En todo instante pueblan el aire poéticas voces de las cuales son algunas plenas y armoniosas, por lo menos correctas; pero muy pocas de ellas son gritos líricos originales. No seamos demasiado duros con la falta de originalidad; apliquemos a las obras de arte donde no se intenta un estilo nuevo, una crítica apropiada. Exijámosles plenitud, armonía, por lo menos corrección —las virtudes de eternidad.

Pero reservemos nuestro amor de lectores para los verdaderos poetas, es decir, para los hombres que traen un nuevo estilo, que son un estilo. Porque estos hombres enriquecen el mundo, aumentan la realidad. La materia, se decía antes, ni crece ni mengua; ahora dicen los físicos que se degrada, que disminuye. Sigue siendo verdad que no aumenta. Esto significa que las cosas son siempre las mismas, que de su material no nos puede venir ampliación ninguna. Pero he aquí que el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como espontánea danza. Sometidas a este virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas.

La materia, siempre vieja e invariable, arrebatada por remolinos de trayectoria siempre nueva, es el tema de la historia del arte. Los vórtices dinámicos que ponen novedad en el mundo, que aumentan idealmente el universo, son los estilos.

Llegado al punto, para mí tan imprevisto y extraño, de escribir unas páginas al frente de un bellísimo haz de poesías, no sabía cómo resolverme.

(1) *El pasajero*, de J. Moreno Villa.

El valor característico de este libro consiste, según he dicho, en anunciar un poeta verdaderamente nuevo, un estilo, una musa. Por otra parte el estilo, la musa en estas páginas no hace sino comenzar su germinación. Yo creo que sería indelicado acercarme demasiado pronto a él para definirlo. Creo preferible dedicar las páginas siguientes a fijar un poco qué sea en general un estilo, una musa. De ellas trascenderá al lector una emoción de respeto hacia estas primeras palabras de un poeta que aspira a lo sumo a que se puede aspirar en arte: a ser él mismo.

Sin embargo, esté advertido el lector de que a las páginas de absoluta poesía de *El pasajero* forman estas mías como un atrio de absoluta prosa. Hablan de estética —la cual es todo lo contrario que el arte, la cual es o pretende ser ciencia.

I

RUSKIN, LO USADERO Y LA BELLEZA

Leer versos no es una de mis ocupaciones habituales. En general, no concibo que pueda ser la de nadie. Tanto para leer como para crear una poesía debiéramos exigir cierta solemnidad. No una solemnidad de exteriores pompas, mas sí aquel aire de estupor íntimo que invade nuestro corazón en los momentos esenciales. La pedagogía contemporánea viene influyendo de un modo deplorable en el orden de la cultura estética al hacer del arte una cosa usadera, normal y de hora fija. De esta suerte, perdemos el sentimiento de las distancias; perdemos respeto y miedo al arte; nos acercamos a él en cualquier instante, en el traje y temple que nos coge y nos acostumbramos a no entenderlo. La emoción real a que hoy nos referimos cuando hablamos de goce estético es —si queremos sinceramente reconocerlo— un pálido deleite, exento de vigor y densidad, que nos produce el mero roce con la obra bella.

Uno de los hombres más funestos para la Belleza ha sido, tal vez, Ruskin, que ha dado al arte una interpretación inglesa. La interpretación inglesa de las cosas consiste en su reducción a objetos domésticos y habituales. Aspira el inglés, sobre todo, a vivir bien,

cómodamente; lo que es para el francés la sensualidad y para el alemán la filosofía, es para el inglés el *comfort*. Ahora bien: el *comfort*, la comodidad, exige de las cosas muy numerosas condiciones, distintas según la función vital a que se trate en cada caso de dar comodidad: solo una condición es genérica, ineludible, y como un *a priori* de todo lo cómodo: que sea consuetudinario. No en balde es Inglaterra el país que ha resuelto el problema de avanzar sin romper con sus usos añejos. Lo insólito, por el mero hecho de serlo, es incómodo.

Ruskin acertó a dar una interpretación del arte que toma de este solo aquello susceptible de convertirse en ejercicio consuetudinario. Su evangelio es el arte como uso y comodidad. Tal intención, naturalmente, solo puede llevar a la inteligencia aquellas artes que no lo son en rigor: las artes industriales o decorativas. Ruskin se obstina en introducir la Belleza en el severo, manso hogar inglés: para ello tiene antes que domesticarla, enervarla, desangrarla. Y así, hecha un fantasma, hecha un adjetivo, la conduce a las honradas viviendas de los ciudadanos británicos.

Yo no digo que la decoración o industria artística se halle exenta de belleza: digo solo que su belleza no es solo belleza —es utilidad barnizada de belleza, tocada de belleza: es agua con alguna gota báquica. Y acontece que el hombre contemporáneo se ha acostumbrado a no pedir a la belleza emociones más hondas que las nacidas de las artes industriales, y si fuera sincero confesaría que el goce estético no es placer diverso del que producen las cosas un poco aseadas y puestas en buen orden.

Sería prudente libertar la Belleza de esa vaina decorativa en que se la quiere mantener y que vuelva el alma acerada a dar bajo el sol sus peligrosas refulgencias. Este buen siglo xx, que nos lleva en sus brazos fuertes, de músculos tensos, parece destinado a romper con algunas hipocresías, insistiendo en las diferencias que separan a las cosas. Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos. Ciencia no va a ser para nosotros un sentido común auxiliado de aparatos métricos, ni Moral una pasiva honorabilidad en nuestra actuación social —ni Belleza el aseo, la sencillez o la compostura. Todas esas cosas —sentido común, honorabilidad civil, aseo —están muy bien; no tenemos nada contra ellas, nos repugnaría quien las despreciara. Pero Ciencia, Moral, Belleza, son otras cosas que en nada se les parecen.

No es leer poesías una de mis ocupaciones habituales.

Yo necesito beber el agua en un vaso limpio, pero no me deis un vaso bello. Juzgo, en primer lugar, muy difícil que un vaso de beber pueda, en todo rigor, ser bello; pero si lo fuera yo no podría llevarlo a mis labios. Me parecería que al beber su agua bebía la sangre de un semejante —no de un semejante, sino de un idéntico. O atiendo a calmar la sed o atiendo a la Belleza; un término medio sería la falsificación de una y otra cosa. Cuando tenga sed, por favor, dadme un vaso lleno, limpio y sin belleza.

Hay gentes que no han sentido nunca sed, lo que se llama sed, verdadera sed. Y hay quien no ha sufrido nunca la experiencia esencial de la Belleza. Solo así se explica que pueda alguien beber en vasos bellos.

II

EL «YO» COMO LO EJECUTIVO

Usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo.

Kant reduce la moral a su conocida fórmula: obra de tal manera que no emplees solo como medios a los otros hombres, que sean como fines de tus propios actos. Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas. El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa.

Mas a lo que parece, nos es dado elegir ante otro hombre, ante otro sujeto, entre tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como «Yo». Hay aquí un margen para el arbitrio, margen que no sería posible si los demás individuos humanos fueran realmente «Yo». El «tú», el «él», son, pues, ficticiamente «yo». En términos kantianos diríamos que mi *buena voluntad* hace de *ti* y de *él* como otros yo.

Pero antes hablábamos del *yo* como de lo único que, no solo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra.

Para verlo claramente conviene percatarse primero de la modificación que en el significado de un verbo introduce su empleo en primera persona del presente de indicativo con respecto a su significado en segunda o tercera persona: Yo ando, por ejemplo. El sentido *andar* en «yo ando» y «él anda» tiene evidentemente un primer aspecto de identidad —de otra suerte no emplearíamos la misma raíz idiomática. Adviértase que «significación» no quiere decir sino «referencia a un objeto»—; por tanto, «significación idéntica» será «referencia a un mismo objeto o realidad, a un mismo cariz de un objeto o realidad». Pues bien: si fijamos con alguna insistencia nuestra atención en cuál sea la realidad a que el «yo ando» alude, notaremos cuán grande es su diferencia de la aludida por «él anda». El andar de «él» es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el «yo ando» tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio —el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el «yo ando» me refiero al andar visto por dentro de lo que él es y en «él anda», al andar visto en su exterior resultado. Sin embargo, la unidad del andar como íntimo suceso y el andar como acontecimiento externo con ser palmaria, inmediata y presentársenos sin exigirnos trabajo alguno no implica la menor semejanza entre ambas sus caras. ¿Qué tiene que ver, en qué puede parecerse la peculiar cosa íntimo «esfuerzo», «sensación de resistencia» con un cuerpo que varía su situación en el espacio? Hay, pues, un «yo-andar» completamente distinto del «andar los demás».

Cualquiera otro ejemplo que tomemos reproducirá la misma observación. Sin embargo, en casos como el de «andar» parece que es la exterior su significación primaria y más clara. No nos metamos ahora en averiguar por qué esto es así. Baste advertir que, en cambio, toda una clase de verbos se caracteriza por ser su significación primaria y evidente la que tienen en primera persona. Yo deseo, yo odio, yo siento dolor. El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido? Solo vemos una fisonomía contraída, unos ojos que punzan de través. ¿Qué hay en estos objetos visuales de común con lo que yo hallo en mí cuando hallo en mí dolor u odio?

Con esto queda clara, a lo que pienso, la distancia entre «yo» y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un «tú», un «él». ¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler.

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. Cada uno de nosotros es *yo*, según esto, no por pertenecer a una especie zoológica privilegiada, que tiene un aparato de proyecciones llamado conciencia, sino más simplemente porque *es* algo. Esta caja de piel roja que tengo delante de mí no es *yo* porque es solo una imagen mía, y ser imagen equivale justamente a no ser lo imaginado. Imagen, concepto, etc., son siempre *imagen*, *concepto de*... y eso *de* quien son imagen constituye el verdadero ser. La misma diferencia que hay entre un dolor de que se me habla y un dolor que yo siento hay entre el rojo visto por mí y el estar siendo roja esta piel de la caja. Para ella el ser roja es como para mí el dolerme. Como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y un yo-estrella.

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*.

Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el «yo»: simplemente porque no podemos situarnos *ante* él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad.

III

«YO» Y MI YO

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*.

Esta frase solo puede servir de puente a la estricta comprensión de lo que buscamos. En rigor es inexacta.

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en

un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante.

De este modo llegamos al último escalón del análisis: «yo» no es el hombre en oposición a las cosas, «yo» no es este sujeto en oposición al sujeto «tú» o «él», «yo», en fin, no es ese «mí mismo», *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: «Conócete a ti mismo.» Esto que veo levantarse sobre el horizonte y vacilar sobre las alongadas nubes de alborada como un ánfora de oro, no es el sol, sino una imagen del sol; del mismo modo el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es solo una imagen de mi «yo».

No es este el lugar adecuado para mover guerra al pecado original de la época moderna que, como todos los pecados originales, a decir verdad, fue condición necesaria de no pocas virtudes y triunfos. Me refiero al subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo —es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad. Fichte, que fue antes que nada y sobre todo un hombre excesivo, lo excesivo elevado a la categoría de genio, señala el grado máximo de esta fiebre subjetiva, y bajo su influjo transcurrió una época en que, a cierta hora de la mañana, dentro de las aulas germánicas se sacaba el mundo del yo como se saca uno el pañuelo del bolsillo. Después de que Fichte iniciase el descenso del subjetivismo, y acaso en estos momentos, se anuncia como el vago perfil de una costa, la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación.

Ese *yo*, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Como la luna me muestra solo su pálido hombro estelar, mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver solo su espalda envuelta en el paño de una capa.

Del dicho al hecho hay gran trecho —exclama el vulgo. Y Nietzsche: «Es muy fácil pensar las cosas; pero es muy difícil serlas.» Esa distancia que va del dicho al hecho, de pensar algo a ser ese algo, es la misma exactamente que media entre *cosa* y *yo*.

IV

EL OBJETO ESTÉTICO

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Solo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. Cuando decía que en el «yo ando» nos referíamos a un andar que fuera visto por su interior, aludía a una relativa interioridad; con respecto a la imagen del moverse un cuerpo en el espacio es la imagen del movimiento de mis sensaciones y sentimientos como una interioridad. Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud.

Dejemos el perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto. Esto nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas. Coloquémonos con alguna atención frente a una obra de arte —el *Pensieroso*, por ejemplo, divinamente quieto bajo la luz frígida de la capilla medicea. Y preguntémonos qué *cosa* es la que, en última instancia, sirve de término, de objeto y tema a nuestra contemplación.

No es el bloque de mármol, como una imagen de una realidad: nos es evidente que a poder retenerlo en todos sus detalles como recuerdo, su existencia material parecería indiferente. La conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo no interviene en nuestra fruición estética —o interviene, mejor dicho, solo como medio para que nosotros vengamos a la intuición de un objeto puramente imaginario que podríamos transportar íntegramente en nuestra fantasía.

Mas tampoco el objeto fantástico es el objeto estético. Un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa nos la representamos como existente o como inexistente. Mas el *Pensieroso* es un nuevo objeto de calidad incomparable con quien nos sentimos en relación merced a aquel objeto de fantasía. Empieza, justamente, donde acaba toda imagen. No es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que solo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia.

¿Qué diferencia hay entre la imagen visual que a veces tenemos de un hombre pensando frente a nosotros y el pensar del *Pensieroso?* Aquella imagen visual obra como una narración sobre nosotros, nos dice que allí, a nuestra vera alguien piensa: hay siempre una distancia entre lo que se nos da en la imagen y aquello a que la imagen se refiere. Mas, en el *Pensieroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente.

Trivial y errónea es la descripción que un estético contemporáneo da de esta peculiarísima manera de conocimiento, de saber de un objeto, que nos ofrece el arte. Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Pensieroso* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfecta cuenta de que el *Pensieroso* es él y no yo, es su *yo* y no el mío.

El error de Lipps es hijo de aquel prurito subjetivista a que antes me he referido como si esa transparencia literalmente incomparable del objeto estético pudiera tenerla para mí fuera del arte, mi *yo*. No en la introspección, no observándome a mí mismo, encuentro la intimidad del pensar como en este volumen marmóreo. Nada más falso que suponer en el arte un subterráneo de la vida interior, un método para comunicar a los demás lo que fluye en nuestro subterráneo espiritual. Para esto está el idioma; pero el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece.

Adviértanse los tres términos que intervienen en toda expresión idiomática. Cuando digo «me duele» es preciso distinguir: 1.º, el dolor mismo que yo siento; 2.º, la imagen mía de ese dolor, la cual no duele; 3.º, la palabra «me duele». ¿Qué es lo que transporta al alma vecina este sonido «me duele», qué es lo que significa? No el dolor doliendo, sino la imagen anodina del dolor.

La narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad. Lo narrado es un «fue». Y el *fue* es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente, el ser de lo que ya no es —la camisa que la sierpe abandona.

Pues bien: pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.

Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto *yo*.

No digo —¡cuidado!— que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos.

V

LA METÁFORA

Nuestra mirada al dirigirse a una cosa, tropieza con la superficie de esta y rebota volviendo a nuestra pupila. Esta imposibilidad de penetrar los objetos, da a todo acto cognoscitivo —visión, imagen, concepto—, el peculiar carácter de dualidad, de separación entre la cosa conocida y el sujeto que conoce. Solo en los objetos transparentes, un cristal, por ejemplo, parece no cumplirse esta ley: mi vista penetra en el cristal; es decir, paso yo bajo la especie de acto visual al través del cuerpo cristalino y hay un momento de compenetración con él. En lo transparente somos la cosa y yo uno. Sin embargo, ¿acontece esto en rigor? Para que la transparencia del cristal sea verdadera es menester que dirija mi vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote: un cristal que miráramos sobre un fondo de vacío no existiría para nosotros. La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas. ¡Extraña misión de humildad, de negación de sí mismos, adscrita a ciertos seres! La mujer que es, según Cervantes, «un cristal transparente de hermosura» parece también condenada a «ser lo otro que ella», en lo corporal, como en lo

espiritual, parece destinada la mujer a ser un aromado tránsito de otros seres, a dejarse penetrar del amante, del hijo.

Pero a lo que iba: si en lugar de mirar otras cosas al través del vidrio hago a este término de mi misión, entonces deja de ser transparente y hallo ante mí un cuerpo opaco.

Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente, con perfecta y sencilla evidencia, nos es dado en el arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo.

Ahora bien: este objeto que se transparenta a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora. Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella.

Una injustificada desatención por parte de los hombres científicos mantiene la metáfora todavía en situación de *terra incognita*. Mas no voy a pretender en estas páginas fugitivas la construcción de una teoría de la metáfora y he de limitarme a indicar cómo en ella se revela de un modo evidente el genuino objeto estético.

Ante todo conviene advertir que el término «metáfora» significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado.

Un poeta de Levante, el señor López Picó, dice que el ciprés

e com l'espectre d'una flama morta.

He ahí una sugestiva metáfora. ¿Cuál es en ella el objeto metafórico? No es el ciprés ni la llama ni el espectro; todo esto pertenece al orbe de las imágenes reales. El objeto nuevo que nos sale al encuentro es un «ciprés-espectro de una llama». Ahora bien: tal ciprés no es un ciprés, ni tal espectro, un espectro, ni tal llama, una llama. Si queremos retener lo que puede del ciprés quedar una vez hecho llama y de esta hecha ciprés, se reduce a la nota real de identidad que existe entre el esquema lineal del ciprés y el esquema lineal de la llama. Esta es la semejanza real entre una y otra cosa. En toda metáfora hay una semejanza real entre sus elementos y por esto se ha creído que la metáfora consistía esencialmente en una asimilación, tal vez en una aproximación asimilatoria de cosas muy distantes.

Esto es un error. En primer lugar, esa mayor o menor distancia entre las cosas no puede querer decir sino un mayor o menor pare-

cido entre ellas; muy distantes, por tanto, equivale a muy poco parecidas. Y, sin embargo, la metáfora nos satisface precisamente porque en ella averiguamos una coincidencia entre dos cosas más honda y decisiva que cualesquiera semejanzas.

Pero además, si al leer el verso de López Picó fijamos la atención, insistimos premeditadamente en lo que ambas cosas tienen de real similitud —el esquema lineal del ciprés y de la llama— advertiremos que todo el encanto de la metáfora se desvanece dejándonos delante una muda, insignificante observación geométrica. No es, pues, la asimilación real lo metafórico.

En efecto, la semejanza positiva es la primera articulación del aparato metafórico, pero solo esto. Necesitamos del parecido real, de cierta aproximación capaz de ser razonada entre dos elementos, mas con un fin contrario al que suponemos.

Adviértase que las semejanzas donde las metáforas se apoyan son siempre inesenciales desde el punto de vista real. En nuestro ejemplo la identidad del esquema lineal entre un ciprés y una llama es de tal modo extrínseca, insignificante para cada uno de muchos elementos que no vacilamos en considerarla como un pretexto.

El mecanismo, pues, acaso sea el siguiente: se trata de formar un nuevo objeto que llamaremos el «ciprés bello» en oposición al ciprés real. Para alcanzarlo es preciso someter este a dos operaciones: la primera consiste en libertarnos del ciprés como realidad visual y física, en aniquilar el ciprés real; la segunda consiste en dotarlo de esa nueva cualidad delicadísima que le presta el carácter de belleza.

Para conseguir lo primero buscamos otra cosa con quien el ciprés posea una semejanza real en algún punto, para ambos sin importancia. Apoyándonos en esta identidad inesencial afirmamos su identidad absoluta. Esto es absurdo, es imposible. Unidos por una coincidencia, en algo insignificante, los restos de ambas imágenes se resisten a la compenetración, repeliéndose mutuamente. De suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora. En esta vive la conciencia clara de la no-identidad.

Max Müller ha hecho notar que en los Vedas la metáfora no ha encontrado todavía para expresar su radical equívoco la palabra «como». En cambio, se nos presenta la operación metafórica a la intemperie, despellejada y asistimos a este momento de negación de la identidad. El poeta védico no dice «firme como una

roca», sino *sa, parvato na acyutas —ille firmus, non rupes*. Como si dijera: la firmeza es, por lo pronto, solo un atributo de las rocas —pero él es también firme—, por tanto, como una nueva firmeza que no es la de las rocas, sino de otro género. Del mismo modo el poeta ofrece al Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no es un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro» (1).

La lógica tradicional hablaba del modo *tollendo ponens* en que la negación de una cosa es a la vez afirmación de una nueva. Así, aquí el ciprés-llama no es un ciprés real, pero es un nuevo objeto que conserva del árbol físico como el molde mental— molde en que viene a inyectarse una nueva sustancia ajena por completo al ciprés, la materia espectral de una llama muerta (2). Y, viceversa, la llama abandona sus estrictos límites reales —que hacen de ella una llama y nada más que una llama— para fluidificarse en un puro molde ideal, en una como tendencia imaginativa.

El resultado de esta primera operación es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. Al chocar una con otra rómpense sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura. La cosa ciprés y la cosa llama comienzan a fluir y se tornan en tendencia ideal ciprés y tendencia ideal llama. Fuera de la metáfora, en el pensar extrapoético, son cada una de estas cosas término, punto de llegada para nuestra conciencia, son sus objetos. Por esto, el ir hacia una de ellas, excluye el ir hacia la otra. Mas al hacer la metáfora la declaración de su identidad radical, con igual fuerza que la de su radical no-identidad, nos induce a que no busquemos aquella en lo que ambas cosas son como imágenes reales, como términos objetivos; por tanto, a que hagamos de estas un mero punto de partida, un material, un signo más allá del cual hemos de encontrar la identidad en un nuevo objeto, el ciprés a quien, sin absurdo, podamos tratar como a una llama.

Segunda operación: una vez advertidos de que la identidad no está en las imágenes reales, insiste la metáfora tercamente en proponérnosla. Y nos empuja a otro mundo donde por lo visto es aquélla posible.

---

(1) Max Müller: *Origine et développement de la Religion*, pág. 179.

(2) Claro es que en este ejemplo hay tres metáforas: la que hace del ciprés una llama, la que hace de la llama un espectro, la que hace de la llama una llama muerta. Para simplificar analizo solo la primera.

Una sencilla observación nos hace encontrar el camino hacia ese nuevo mundo, donde los cipreses son llamas.

Toda imagen tiene, por decirlo así, dos caras. Por una de ellas es imagen de esta o aquella cosa; por otra es, en cuanto imagen, algo mío. Yo veo el ciprés, yo tengo la imagen, yo imagino el ciprés. De suerte que, con respecto al ciprés, es *solo* imagen; pero con respecto a mí es un estado real mío, es un momento de mi yo, de mi ser. Naturalmente, mientras se está *ejecutando* el acto vital mío de ver el ciprés, es este el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado. Por un lado, pues, es la palabra ciprés nombre de una cosa; por otro es un verbo —mi ver el ciprés. Si ha de convertirse, a su vez, en objeto de mi percepción este ser o actividad mía, será preciso que me sitúe, digámoslo así, de espaldas a la cosa ciprés, y desde ella, en sentido inverso al anterior, mire hacia dentro de mí, y vea al ciprés des-realizándose, transformándose en actividad mía, en *yo*. Dicho en otra forma, será preciso que halle el modo de que la palabra «ciprés», expresiva de un sustantivo, entre en erupción, se ponga en actividad, adquiera un valor verbal.

A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. Es un error superado en la reciente psicología el de limitar este nombre a los estados de agrado y desagrado, de alegría y tristeza. Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva —como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar, como al abrirse o cerrarse la corriente eléctrica se suscita una nueva corriente instantánea. Más aún: esa reacción subjetiva no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etc. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión y, por tanto, tendría que concluir este acto. Volvemos a lo que más arriba decíamos: nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros.

Tornemos a nuestro ejemplo. Se nos invita primero a que pensemos en un ciprés; luego se nos quita de delante el ciprés y se nos propone que en el mismo lugar ideal que él ocupaba situemos el espectro de una llama. De otro modo: hemos de ver la imagen de un ciprés al través de la imagen de una llama, lo *vemos como* una llama, y viceversa. Pero una y otra se excluyen, si son mutuamente opacas. Y, sin embargo, es un hecho que al leer este verso caemos en la cuenta de la posible compenetración perfecta entre ambas —es decir, de que

la una, sin dejar de ser lo que es, puede hallarse en el lugar mismo en que la otra está; tenemos, pues, un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas (1). El sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son idénticos. ¿Por qué? ¡Ah! no sabemos por qué: es el hecho siempre irracional del arte, es el absoluto empirismo de la poesía. Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo. Y, aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su porqué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama.

Con esto cortamos aquí el análisis de nuestro ejemplo. Hemos hallado un objeto constituido por tres elementos o dimensiones: la cosa ciprés, la cosa llama —que se convierten ahora en meras propiedades de una tercera persona—, el lugar sentimental o la forma *yo* de ambas. Las dos imágenes dotan al nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo; su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad. Cuidando de acentuar por igual ambas palabras podíamos llamar al nuevo objeto «ciprés sentimental».

Esta es la nueva cosa conquistada —para algunos símbolo de la suprema realidad. Así Carducci:

E già che la metafora, regina
Di nascita e conquista.
E la sola gentil, salda, divina
Verità che sussista...

VI

EL ESTILO O LA MUSA

Una última consideración me importa añadir aquí. La doctrina casi universal de la estética tiende a definir el arte —con unos u otros términos— como una expresión de la interioridad humana, de los sentimientos del sujeto. No voy a discutir en estas páginas

(1) La palabra «metáfora» —transferencia, transposición— indica etimológicamente la posición de una cosa en el lugar de otra: *quasi in alieno loco collocantur*, dice Cicerón (*De oratore*, III, 38). Sin embargo, la transferencia es en la metáfora siempre mutua: el ciprés en la llama y la llama en el ciprés —lo cual sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental,

esta opinión tan general como autorizada, sino meramente a subrayar el punto de discrepancia entre ella y lo expuesto en las páginas anteriores.

El arte no es solo una actividad de expresión de tal suerte que lo expresado, bien que inexpreso, existiera previamente como realidad. En el sucinto análisis del mecanismo metafórico que acabo de hacer, los sentimientos no son el término del trabajo poético. Es falso, facticiamente falso que en una obra de arte se exprese un sentimiento real. En nuestro ejemplo, el objeto estético es literalmente un objeto, aquel que llamábamos «ciprés sentimental». De modo que el sentimiento es en el arte también signo, medio expresivo, no lo expresado, material para una nueva corporeidad *sui géneris*. «Don Quijote» no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto este del mundo físico y del mundo psicológico.

Lo que ocurre es que la función expresiva del idioma se limita a expresar con unas imágenes (las sonoras o visuales de las palabras) o ras imágenes —las cosas, las personas, las situaciones, los sentimientos—, y el arte, en cambio, usa de los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y merced a ello da a lo expresado el carácter de estarse ejecutando. Diríamos que, si el idioma nos habla de las cosas, alude a ellas simplemente, el arte las efectúa. Ho hay inconveniente en conservar para el arte el título de función expresiva, con tal de que se admitan dos potencias distintas en el expresar, la alusiva y la ejecutiva.

Otra consecuencia de importancia deduzcamos, bien que al paso de todo lo antedicho: *El arte es esencialmente* IRREALIZACIÓN. Podrá, dentro del ámbito estético, haber ocasión para clasificar las tendencias diversas en idealistas y realistas, pero siempre sobre el supuesto ineludible de que es la esencia del arte creación de una nueva objetividad nacida del previo rompimiento y aniquilación de los objetos reales. Por consiguiente, es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad. Como un segundo plano solo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza solo en los confines del mundo real.

En el análisis de la metáfora veíamos de qué suerte todo viene a parar en hacer de nuestros sentimientos medios de expresión,

precisamente en lo que tienen de inexpresables. El mecanismo para lograr esto consistía en perturbar nuestra visión natural de las cosas, de modo que al amparo de esa perturbación se alce con el influjo decisivo lo que de ordinario nos pasa desapercibido: el valor sentimental de las cosas.

Son, pues, la superación o rompimiento de la estructura real de estas, y su nueva estructura o interpretación sentimental, dos caras de un mismo proceso.

La peculiar manera que en cada poeta hay de desrealizar las cosas es el estilo. Y como, mirado por la otra cara, la desrealización no se logra si no es por una supeditación de la parte que en la imagen mira al objeto a la parte que ella tiene de subjetiva, de sentimental, de porciúncula de un *yo* —se comprende que haya podido decirse: el estilo es el hombre.

Pero no se olvide que esa subjetividad solo existe en tanto que se ocupa con cosas, que solo en las deformaciones introducidas en la realidad aparece. Más claro: el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas.

El yo de cada poeta es un nuevo diccionario, un nuevo idioma al través del cual llegan a nosotros objetos, como el ciprés-llama, de quien no teníamos noticia. En el mundo real podemos tener las cosas antes que las palabras en que nos son aludidas, podemos verlas o tocarlas antes de saber sus nombres. En el orbe estético es el estilo, a la vez, palabra y mano y pupila: solo en él y por él venimos a noticia de ciertas nuevas criaturas. Lo que un estilo dice no lo puede decir otro. Y hay estilos que son de léxico muy rico y pueden arrancar de la cantera misteriosa innumerables secretos. Y hay estilos que solo poseen tres o cuatro vocablos, pero merced a ellos llega a nosotros un rincón de belleza que, de otra suerte, quedaría nonato. Cada poeta verdadero, cuantioso o exiguo, es, por tal razón, insustituible. Un científico es superado por otro que le sigue: un poeta es siempre literalmente insuperable.

En cambio, resulta patente la incongruencia de toda imitación en arte. ¿Para qué? En ciencia tiene valor precisamente lo que se puede repetir: mas el estilo es siempre unigénito.

Yo siento, por esto, una religiosa emoción cuando en la lectura de obras poéticas recientes —que solo en horas de exquisita, ferviente superfluidad realizo— me parece sorprender más allá de las virtudes de plenitud, armonía y corrección, el vagido inicial de un estilo que germina, el vago sonreír primero de una nueva musa niña. Es la promesa de que el mundo nos va a ser aumentado.

VII

«EL PASAJERO» O UNA NUEVA MUSA

Y esto es para mí ante todo el librito de Moreno Villa. Hay en él un poema titulado «En la selva fervorosa», que debe el lector leer con sumo recogimiento. Hay allí una poesía pura. No hay en él más que poesía. Se halla exento de aquel mínimum de realidad que el simbolismo conservaba al querer dar la *impresión de las cosas*. No se conserva de estas ni siquiera la impresión (como en las composiciones descriptivas que preceden al poema acontece).

Entre todas las cualidades físicas hay una donde apunta ya la irrealidad: es el aroma. Para percibirlo buscamos como un ensimismamiento: sentimos que nos es preciso aislarnos del contorno, el cual nos sujeta e incrusta en el orden utilitario de las realidades. Para ello cerramos los ojos y damos unas cuantas aspiraciones hondas a fin de quedarnos por un momento solos con el aroma. Algo parecido exige la comprensión del poema citado, compuesto con carne de odoraciones.

Desde el fondo druídico de esa selva nos sonríe una nueva musa que aspira a crecer, y un día, esperamos, llegará a la plenitud de sí misma.

En nuestro tórrido desierto una rosa va a abrirse.

1914.

LA «PEDAGOGÍA GENERAL DERIVADA DEL FIN DE LA EDUCACIÓN», DE J. F. HERBART

Este libro clásico de la pedagogía, tan discretamente vertido al castellano por el señor Luzuriaga dirígese principalmente a los maestros. Se trata del primer gran ensayo que ha hecho el pensamiento para reducir la actividad educativa espontánea a un régimen científico. Cierto que antes de Herbart la turbulenta genialidad de Pestalozzi alcanzó atisbos tan profundos que de sus obras confusas y trastornadas por una ideología balbuciente ha podido luego extraerse todo el material de principios necesario para edificar un sistema científico de pedagogía. Hay, pues, en Pestalozzi un germen maravillosamente fecundo; pero hay en Herbart la primera maturación de él. Es posible —yo así lo pienso— que en este caso valga más la simiente que el fruto primero, mas no sería justo emplear contra Herbart, como estos últimos años ha hecho Natorp (1), armas que desconoció Pestalozzi y que solo una bonísima voluntad y una fatal tendencia a solicitar los textos pueden hallar en este preformadas.

Por encima de toda duda está que nadie antes que Herbart consigue llevar el caos de los problemas pedagógicos a una estructura sobria y amplia y precisa de doctrinas rigorosamente científicas. Nadie antes que Herbart toma sobre sí completamente en serio la faena de construir una ciencia de la educación. Sus predecesores,

---

(1) Sobre todo en los estudios: *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, 1908; *Kant oder Herbart: Eine Gegenkritik*, 1908, y *Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre*, 1907.

como Rousseau, se habían limitado a exponer series, más o menos geniales y fructíferas, de ideas sobre la educación.

Ahora bien: esta hazaña de Herbart complica sobremanera la suerte de los pedagogos. Hasta ella podían estos considerar su ejercicio como una actividad puramente práctica. El maestro tiene que enseñar, y solo porque y en tanto que tiene que enseñar necesita saber. La ciencia es materia y pretexto de su misión, la cual, en rigor, no es teórica, sino práctica. Pero desde que la pedagogía adquiere una doble faz y sobre su ejercicio concreto aspira a ser ella ciencia, cae encima del maestro una cierta obligación de ser también científico. ¿Puede pedírsele tanto?

Ha de introducir el maestro a sus discípulos en la vida, en los órdenes esenciales de la vida, ¿no es esto? Ahora bien: no se le exige que sea un físico para enseñar física ni historiador para enseñar historia. La única ciencia especial que se le demanda es la pedagogía. No parece demasiada la exigencia.

Mas si preguntamos a Herbart qué es en cuanto ciencia la pedagogía, hallaremos una grave respuesta: la pedagogía es ciencia en cuanto da cita para la solución de sus problemas a dos ciencias filosóficas: la ética, que determina el fin de la educación, y la psicología, que regula sus medios. Es decir, que si el maestro ha de ser pedagogo, ha de ser el maestro filósofo. Este es el sentido que tiene la conversión herbartiana de la pedagogía en ciencia formal. Desde entonces queda obligado el maestro a estrechar sus relaciones con la filosofía.

Conviene decir de una manera clara que la pedagogía de Herbart y, tras ella, todas las pedagogías posteriores, se convierten en una pura logomaquia, desde el punto en que los pedagogos se hallan exentos de una seria preparación filosófica. Por faltar esta suelen los maestros padecer una fatal propensión a suplantar las cosas con palabras, a vivir en un penoso dogmatismo intelectual. Nada es tan necesario al maestro como la independencia del espíritu. Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas. No habrá, pues, en España pedagogos mientras no haya en las Escuelas Normales un poco de filosofía.

En tanto, aprovecharé estas páginas a fin de exponer con la posible claridad aquellos principios de la de Herbart en que su pedagogía viene a descansar.

I

Juan Federico Herbart (n. 1776, m. 1841) es el menor de los grandes pensadores que fulguraron sobre Alemania entre Kant y Schopenhauer. Su vida coincide con la de Fichte (n. 1762), con la de Hegel (n. 1770), con la de Schelling (n. 1775); coincide temporalmente, pero no idealmente. Herbart parece un retrasado del siglo XVIII, de la edad «esclarecedora», amiga de la razón raciocinante, de las explicaciones mecánicas. Está en lo radical de su espíritu más cerca de Kant —el viejo maestro que él ve ya inclinado hacia la muerte— que de sus contemporáneos, los colosos del romanticismo. Esta condición suya le lleva a una vida intelectual fluctuante, inquieta, díscola, insatisfecha. No puede aceptar los sublimes tópicos de la época y especialmente el principio supremo de la edad romántica —el idealismo—, y como le falta poder bastante a superarlos, se acostumbra a pensar en defensiva, polémicamente. De aquí que su filosofía general, allí donde es decisivo el golpe de vista orgánico, general y coherente, no haya nunca ahincado muy hondo en la evolución del pensamiento y, en cambio, sus teorías parciales —psicología, ética, pedagogía— hayan prendido con más fuerza y todavía hoy gocen de influjo y vigor.

Como todo pensador esencialmente polémico, vive Herbart de los demás, de los grandes enemigos contemporáneos, en mayor grado de lo que él supone. Sin embargo, sobre estas íntimas fatalidades de su condición irradia una enérgica veracidad, una maravillosa precisión y un sutil ingenio para descubrir lo menudo y ponerlo claro y estricto ante nosotros. He dicho que su grande enemistad fue el idealismo triunfante. Herbart, con efecto, se propuso ser realista costara lo que costara, ser el único realista en medio de la legión idealista.

Nos interesan aquí principalmente la psicología y la ética de Herbart: sobre ellas posa directamente su pedagogía. De buena gana limitaríamos estas breves notas a aquellas dos disciplinas; pero la psicología herbartiana es, como él mismo dice, una metafísica aplicada. No había sonado aún la hora en que proclamara la psicología su separación de la filosofía general. No hay, pues, otro remedio que dedicar alguna atención a los principios metafísicos de Herbart, sin duda lo menos fuerte y vivo de su obra.

II

METAFÍSICA

Define Herbart la filosofía como la elaboración de los conceptos; es, por tanto, un conocimiento secundario que se ejercita sobre uno primario: la experiencia. Esta se caracteriza por su pasividad: en la experiencia nos encontramos con contenidos —sensaciones, representaciones, conceptos— que nos son «dados». La filosofía, si no quiere degenerar en un ilusionismo, ha de limitar bien sus meditaciones a esto que la experiencia da. Por otra parte, si lo que la experiencia da fuera completo en sí mismo, holgaría el subsecuente trabajo filosófico. Mas no acontece así. Lo dado nos conduce a una serie de consideraciones escépticas, dubitativas.

Por «dado» entiende Herbart todo aquello que hallamos en nuestro conocimiento con un carácter de imposición; así una fantasía nuestra no lleva consigo una referencia forzosa a una realidad de que ella pretenda ser copia o representación. En cambio, una sensación nos trae, queramos o no, la ilusión de una realidad en ella y por ella sentida. Del mismo modo, el concepto de «cosa» es imposible de remover de nuestra conciencia: cuando percibimos algo pensamos ineludiblemente en que lo percibido —color, sonido, resistencia— es un conjunto de propiedades de una cosa, la cual se halla tras ellas, es algo distinto de ellas, es la unidad de ellas.

Ahora bien: todo esto en la experiencia (= conocimiento espontáneo) dado puede clasificarse en dos órdenes: la materia dada en la experiencia y la forma dada también en ella. Para Kant la experiencia solo nos da la materia —color, sonido, resistencia. Herbart encuentra que si la nota de que algo nos es dado yace en el carácter impositivo, ineludible, con que ese algo llega a nuestra reflexión, tan involuntario y forzoso como el color visto es para nosotros la extensión que ese color ocupa o el orden temporal en que las sensaciones se suceden. Espacio y tiempo, formas en que se ordena y estructura la materia de la experiencia, nos son, por consiguiente, también dados. Y lo mismo sustancia, causalidad, etc.

La materia dada y las formas dadas llevan a dos órdenes de dudas, según hemos dicho. La sensación —en la cual se nos da como presente una realidad— varía: lo que ahora vemos blanco, aparece luego azulado; además, los diversos sentidos al hacer referencia a una misma realidad refieren a ella distintas materias: ¿cuál de ellas es la que *en realidad* posee lo real? Otros perciben la misma pretensa realidad de distinta suerte que nosotros, etc., etc. En una palabra: la sensación nos pone delante con toda evidencia la realidad; pero vacila, es contradictoria en la determinación de *qué*, *cuál*, sea esa realidad: nos dice con absoluta evidencia que *algo es;* pero *lo que* ella nos da como siendo ese algo es solo apariencia, relatividad. Lo real que ella anuncia no es como ella supone. A estas dudas que la materia de la experiencia plantea llama Herbart *escepticismo inferior* (1).

Las formas de la experiencia nos conducen a un *escepticismo superior* (2). Ante todo: si el espacio nos es dado, ¿cómo nos es dado? —ni lo vemos ni lo tocamos. ¿Y la sustancia? ¿Y la causa? Nada parece más evidente que nuestro yo; pero ese yo tan evidente, ¿en qué consiste? Apenas ensayamos la respuesta a estas preguntas nos vemos cercados de dificultades. Estos dos escepticismos ponen en inquietud nuestro pensamiento, que ya no logra contentarse con lo dado, antes bien, hallando en este siempre un problema (3), entra en un movimiento reflexivo y se dispone a buscar soluciones. Este movimiento del pensar, dirigido a aclarar y corregir los conceptos problemáticos ofrecidos por la experiencia, es la filosofía.

Hay en esta labor una primera operación: la de hacer los conceptos dados claros y distintos. La claridad de un concepto procede del análisis de sus notas constitutivas: la distinción de un concepto procede de que se le haya separado bien de los demás. La Lógica es la primera disciplina filosófica encargada de dar claridad y dis-

(1) *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 17-21, págs. 59-65 (ed. Hartenstein).

(2) *Ibíd.*, § 22-23, págs. 65 a 76.

(3) Contra W. Kindel, *Joh. Fr, Herbart, sein Leben und seine Philosophie*, 1903, que (pág. 94) no ha entendido bien hasta qué punto en la cuestión de lo dado se aproxima Herbart a Kant. Lo «dado» no es para aquel como para este sino un punto de partida, nunca un ser, una determinación suficiente. Al contrario, lo que Herbart acabará por decir en su *Metodología* es que lo *dado* es siempre una contradicción. Ahora bien: la contradicción es lo que hace de algo un problema. Lo dado es, pues, en Herbart, como en Kant, un problema. Y cuando aquel insiste en que la filosofía se atenga a lo dado, no pretende más sino que parta de problemas reales. Porque lo único que no se puede inventar es un problema.

tinción a los conceptos: es una disciplina formal que no crea nuevas nociones, meramente determina cómo *debemos* pensar los conceptos que ya tenemos.

Pero, una vez claros y distintos estos, acaso continúen ofreciendo dificultades. Estas dificultades, no siendo oriundas de la confusión o indistinción con que el sujeto maneja un concepto, nacerán de lo más íntimo de este. ¿Cómo superarlas? Es preciso *variar* el concepto mismo, transformarlo, *completarlo*, hacer de él otro. He aquí la misión de la metafísica (1): librar de dificultades a la experiencia, llevarla a perfecta comprensión.

Tomemos uno cualquiera de los problemas que suscitan las formas dadas en la experiencia, la forma «cosa» —*res*——, por ejemplo. A la pregunta ¿qué es esta cosa? se contesta enumerando sus caracteres, se dice: «Esta manzana es redonda, verde, dura, ácida, etcétera». Con esto, en lugar de la una cosa nos encontramos ante varias cosas: una cosa redonda, una cosa verde, etc. Y, sin embargo, por cosa entendemos una unidad. Y, sin embargo, cuando se nos pregunta qué es esa cosa una, tenemos que suplantar a la unidad una multiplicidad de notas. La contradicción esencial aparece: la forma «cosa con sus propiedades», sin la que no podríamos pensar, es, no obstante, contradictoria, y contradictoria, no por azar o accidente, sino contradictoria en sí misma. Otras contradicciones nos ocurrirán que proceden de errores subjetivos nuestros: la lógica, que es como un aseo y una higiene mentales, acude a salvar la contradicción mostrando que era solo aparente. Mas aquí hallábamos una contradicción verdadera y no aparente. Y si recorremos los demás conceptos fundamentales de la experiencia: cambio, causa, yo, etc., topamos con análogas contradicciones. La experiencia, en suma, es en sí misma incomprensible, irracional: la experiencia es un problema, el problema de la metafísica.

De suerte que esta consistiría en un proceso intelectual que, partiendo de lo dado —que es una contradicción, un problema—, va a conceptos nuevos, no dados, donde se resuelven las contradicciones. ¿No dados? Entonces ¿de dónde los sacamos? ¿Cómo podemos caminar del concepto-problema al concepto que es solución?

La metafísica tiene, pues, que resolver una cuestión previa: su método. La metafísica comienza por ser *metodología*.

---

(1) *Metaphysica est ars experientiam recte intelligendi* —ciencia de la comprensibilidad de la experiencia. *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica*. IV, 527.

Ese proceso de lo dado a otro concepto es lo que se llama la relación de principio y consecuencia. Si la experiencia es hallar pasivamente y la lógica aclarar y distinguir, es la metafísica concluir de un concepto a otro.

Ahora bien: esa relación de principios a consecuencia no es menos contradictoria que las ya apuntadas de inherencia, causalidad, etc. La consecuencia sale del principio, no hay si no de dónde sacarla. Esto quiere decir que se halla en el principio; pero si se halla en él no necesita seguirse de él, sino que es el mismo principio. Y si no es el mismo principio no puede ser su consecuencia. De modo que la consecuencia necesita ser distinta del principio y a la vez no ser distinta del principio.

Cuando demostramos que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, es el triángulo isósceles el principio, y la igualdad de sus ángulos básicos la consecuencia. Sin embargo, para concluir esta de aquel necesitamos suponer que una perpendicular tirada del vértice a la base divide al triángulo en dos triángulos rectángulos iguales. Ahora bien: si esta consideración es necesaria para obtener la consecuencia, es evidente que el triángulo, tal y como primero aparecía, no era el principio completo y que la feliz idea de tirar la perpendicular lo ha completado. Una vez completo el principio hallamos que él mismo es la consecuencia.

Generalizando este ejemplo hallamos medio de corregir la contradicción que encierra la relación de principio y consecuencia. Esta es, en efecto, distinta de lo que primero aparece como principio; pero esto que primero aparece como principio no lo es, en realidad, si no se le considera en unión de otros elementos que en conjunción con él forman el principio entero, el cual no es ni más ni menos que la consecuencia. No el triángulo isósceles solo, mas este completado con los triángulos rectángulos en que se le *puede considerar* dividido, forman el principio entero o, mejor dicho, la conjunción de principios cuya unidad es la consecuencia.

Es menester, pues, que haya intervenido en la relación de principio y consecuencia un cierto *modo nuestro de considerar* aquel, una variación de aquel que no era necesaria, pero que era posible. Yo no *necesito* pensar el triángulo isósceles dividido en dos rectángulos; pero puedo pensarlo así. Esto es lo que Herbart llama las *zufällige*

Ansichten, las consideraciones contingentes que necesitan intervenir en el proceso racional (1).

La contradicción en la relación de principios y consecuencia y el modo de resolverla son ejemplares para la metafísica. De ella obtiene por simple generalización Herbart su método. Las «consideraciones contingentes» permiten resolver toda contradicción. Consiste esta siempre en que se nos dan como opuestos dos miembros: M y N, que a la vez se nos propone pensemos como idénticos. Recuérdese el problema de la «cosa con múltiples propiedades». Ese concepto contradictorio dado es nuestro principio, cuya consecuencia buscamos. La «consideración contingente» consiste en buscar tras del M, que siendo opuesto a N no puede ser su idéntico (o viceversa), un M que sea idéntico a N sin dejar de ser M. ¿Cómo es esto posible? Consideremos que N no es el miembro completo que se propone como idéntico a N: consideremos una pluralidad de M, cuyos elementos están en conjunción. Entonces cabrá decir que un M es opuesto a N; pero que a la vez la conjunción de los M, aquello que entre sí sean y formen, puede ser idéntido a N. En breve hallaremos ocasión de aclarar esto con un ejemplo.

De tal suerte arriba Herbart a lo que él llama «método de integración de los conceptos (2).» En la *Breve Enciclopedia de la filosofía* de 1831 formula así este método: «Cuando nos es propuesto poner un elemento que no puede ser simplemente puesto ni tampoco suprimido, póngase en forma de multiplicidad (3).» Por este procedimiento se sale de lo dado y su contradicción y se llega a un concepto que tiene con lo dado una dimensión común, la cual asegura su validez y, por otra parte, queda exento de la contradicción, racionalizado, lógico.

---

(1) Muy difícil es fijar en pocas palabras su verdadero sentido. A quien interese el tema vea las páginas 263 a 265 del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, que son, a lo que se me alcanza, el lugar más detallado: a nosotros, los neolatinos, nos aclara un poco este concepto extraño la traducción que del término *zufällige Ansichten* hace casualmente Herbart en un rincón de sus obras donde las llama *modi res considerandi. Theoriae de attractione...*, pág. 525. Se trata, en rigor, del problema modal de lo posible en oposición a lo real. Después de leer las páginas siguientes sobre *Ontología* resultará más claro este método general,

(2) «Ita vertendus videtur terminus, quo in vernacula uti consuevi. *Methode der Beziehungen*». Theoriae de Attractione elementorum, IV, 259 nota. Sobre el «método de la integración de los conceptos», véase *Haupt, punkte der Metaphysik*, IV, págs. 8-9; *Allgemeine Metaphysik*, 185-188-IV, págs. 49-55.

(3) II, 281.

b) ONTOLOGÍA

Pertrechado con él pasa Herbart a resolver los primeros problemas de la metafísica y ante todo el que nos plantea la sensación. Danos esta en su contenido solo apariencias, según notamos más arriba, pero justamente la posición de una apariencia impone la afirmación del ser tras ella. Lo aparente no es tal y como aparece; pero es indicación de un ser, que en ella aparece. «Cuanto haya de apariencia, tanto hay de referencia al ser (1).»

Hemos aprendido antes a distinguir entre *lo que es*, el *quale* del ser y el ser mismo. No debemos decir el ser es, sino el ser no es, quien *es* es un *quale*. Cuando decimos de algo que es, ¿qué queremos decir de él? Queremos dar al algo un ser independiente de nosotros, ponerlo absolutamente, con entera independencia de nuestro pensar (2). Esto es el ser, absoluta posición, referencia que hacemos a algo declarándolo constituido por su independencia de esta nuestra misma posición. Por eso tenemos que distinguir entre el *ser* y *lo que es:* vulgarmente, en el concepto *ser* mezclamos ambas cuestiones y no podemos salir a claridad. No; el ser «no es una determinación de la cosa real, sino solo la manera cómo nosotros la ponemos» (IV, 122). Si tomamos *ser* como debemos, notaremos que es predicado y solo predicado. El problema está en buscar un sujeto que le sea adecuado y de quien podamos decir sin limitaciones que *es*.

Cuando vemos o tocamos algo, este algo se presenta con un carácter de absoluta independencia de nosotros. Consideraciones posteriores nos llevan a notar que el contenido de la visión y del tacto, *lo* visto y *lo* tocado, no pueden llenar las condiciones del sujeto para el predicado *ser* = absoluta posición (3). Vaciando, empero, de la sensación su contenido nos queda como resto aquella genuina referencia y posición absoluta de *lo que* vimos y tocamos, del substrato de aquellos colores y resistencias que ahora reconocemos como meras manifestaciones o apariencias de aquel. «La sensación —llega a decir Herbart— contiene y proporciona el único fundamento posible de nuestro conocimiento de lo *Real*... Toda posición artificial puede ser retirada..., toda posición que lleve consigo alguna huella

---

(1) IV, 70.

(2) Empleo las mismas frases de que se sirve Kinkel para extractar con gran fortuna este difícil paso.

(3) Con efecto, lo visto resulta dependiente de quien ve, *es* solo *en* un vidente.

de ser realizada por nosotros y dependiente de nosotros es al punto repudiada como ilusoria cuando se trata de atestiguar y probar la existencia. Y con toda razón. El punto central de la antigua falsa metafísica consistía en imaginar que tenemos en nuestra mano la posición absoluta y podemos a voluntad poner un conjunto de realidades. Esta vieja metafísica no había comprendido nada de la posición *absoluta;* de otro modo habría notado que *esta tiene que verificarse antes de toda filosofía y aun antes de todo pensar y que solo cabe reconocerla, porque si faltara no hallaríamos ni podríamos obtener cosa alguna que la compensara* (IV, 314-315).» La posición absoluta solo ficticiamente puede ser retirada por el pensar; el mismo pensar en que suponemos que «nada es» está *sintiéndose* a sí mismo como manifestación de algo que es absolutamente.

En suma: la sensación, dejándonos solo como válido lo que de absoluta posición tiene, nos obliga a buscar un *quale* digno de ser puesto en esta manera. A ese sujeto —de quien con todo rigor podemos decir que *es*— llamamos lo Real. Pero de la cualidad de ese Real poco podemos saber, meramente aquello que no contradiga nuestro concepto de absoluta posición, a saber: 1.º, que esa cualidad será positiva— pues toda negación es relativa a una afirmación, por tanto no absoluta; 2.º, que es perfectamente simple; 3.º, que la cantidad le es extraña; 4.º, la cantidad extraña a lo Real *puede*, sin embargo, sea real o, de otro modo, multiplicidad *en* el ser es inadmisible, pero no es inadmisible multiplicidad del ser.

Aquí tenemos el ensayo de vuelta al realismo que hace Herbart en agria polémica con los ideales de su tiempo (1).

El Real (así habría que decir y no *lo* real, pues es sustantivo por excelencia), tomado en todo su estricto valor, como posición absoluta, es lo que llamamos *Ente (Wensen)*. Pero pensado solo en lo que a su cualidad o consistencia atañe y hecha abstracción de su

(1) Sería complicar la exposición de lo que por sí mismo es ya complicado y perder de vista la intención de estas páginas —que es mostrar en epítome las ideas matrices de Herbart— poner aquí una crítica de esta metafísica. Si fuera una teoría influyente hoy o en otro tiempo no holgaría algún comentario estimativo; pero, según he indicado, la metafísica herbartiana ha ejercido siempre una débil seducción. Solo diré que el realismo de Herbart no es, en rigor, realismo, aun cuando fuera una verdad su sistema. Se nota un curioso empeño en el filósofo de dar en el rostro a sus hermanos triunfantes y mayores. Como indica muy exactamente Windelband: «la ontología de Herbart es, conforme al carácter del tiempo, completamente idealista.» *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart), 1909, pág. 503.

absoluta existencia. llamémosle *imagen* (1). Con esto damos en la curiosa extravagancia que introduce Herbart por dondequiera en la metafísica. De un lado y en serio, del Real en cuanto ser no conocemos sino eso poco mencionado: que es, que es simple, que no es cantidad y que no sabemos si hay uno o muchos. Pero de otro lado, podemos considerarlo según nuestros modos de pensar, podemos hacernos de él una imagen compuesta de notas que ciertamente no contradigan esos caracteres que le son esenciales, pero que, en rigor, le son contingentes. Esa *imagen* del Real contendrá lo que el Real es *para* nosotros, no en sí. Al ser absoluto le es indiferente la tal imagen; pero no es indiferente para la Metafísica. De manera, que cuanto sigue *es* solo como imagen, como pensamiento, como apariencia, no *es* en el sentido en que decimos del Real que *es* simple.

Con este compás se interna Herbart en el problema de la inherencia, de la «cosa con varias propiedades». La experiencia nos presenta cada cosa como siendo a la vez redonda, verde, agria, etc. Una variedad nos es propuesta como unidad: lo *mismo* que es redondo se nos da como siendo verde. Ahora bien: esto es un grave conflicto: lo que está constituido por la redondez no puede estar constituido por la verdosidad, son dos cosas distintas. Mas es el caso que la experiencia nos obliga a pensar ambas como una sola y hacer de lo redondo y lo verde meros atributos, inherencias de la cosa real. Tenemos, pues, una contradicción cuyos elementos son: la cosa *A* propuesta como única y los atributos *constitutivos*, inherentes, *a*, *b*, *c*, *A* tiene que ser *a*, pero también *b:* luego no puede ser *a* ni *b*. ¿Cómo introducir *a* y *b* en *A* sin que esta padezca en su identidad y simplicidad? Empleando el método de integración de los conceptos corregimos esa imposición de la experiencia *completando* el concepto «cosa con varias propiedades». En lugar de una cosa (Real) *A* pongamos varias y digamos: *A* solo no sería *a*, pero *A* está en conjunción o concurrencia con otros Reales determinados (2), y en esta

(1) Cuando decimos «X es» (donde *es* = posición absoluta) indicamos que eso, X, existe sin referirse ni contar para nada con nuestro pensamiento. Mas si nos preguntamos *qué* es esa X, aquí *es* significa la posición de X relativamente a nuestro pensar o en nuestro pensar, *lo que* X es *para* nuestro concepto. *Imagen* llama Herbart al contenido de nuestro concepto en cuanto tal contenido, sin pretensión de independencia.

(2) Se entiende determinados en sí mismos, no determinados por nosotros. Ignoramos quiénes sean los que en concurrencia producen *a* y quiénes los que producen *b;* solo sabemos que pues *a* y *b* nos son propuestos en la experiencia, dos series de Reales distintas tienen que existir allá en la región *real*.

conjunción toma *A* el carácter *a*. La propiedad *b* hace alusión a una pareja conjunción de *A* con otros determinados Reales. Al *A en cuanto* sometido a la conjunción que produce *a* llamámoslo *A'* en cuanto sometido a la conjunción que produce *b* llamámoslo A'' y tendremos:

$$a > A' + A' + A' \ldots$$
$$b > A'' + A'' + A'' \ldots$$
$$c > A''' + A''' + A''' \ldots$$

A', *A''* y *A'''* son *A* en diferentes concurrencias *(Zusammen)*. De esta guisa un mismo *A* puede ser *a*, *b* y *c*. Sin embargo, nótese que no es rigorosamente *A* quien se convierte en *a*, en *b* y en *c*, sino *A en concurrencia con* otros Reales.

El problema de la inherencia parece, pues, a Herbart soluble únicamente si nos formamos una «consideración contingente» , una «imagen» del Real con notas que en estricto sentido no le son necesarias, a saber: la pluralidad de Reales y su concurrencia.

No ofrece grandes dificultades a la comprensión ese pluralismo de Reales; más difícil es apercibir en qué consista esa concurrencia. Los Entes son simples, no pueden en consecuencia hacer ni padecer; un Ente no puede enviar un influjo transeúnte al otro. Como las mónadas de Leibniz —que son su origen histórico— los Reales carecen de ventanas. Su cualidad es inmutable.

El método de los modos contingentes de considerar el ser, viene aquí de nuevo a auxiliarnos. Nada impide que consideremos dos entes como de cualidad opuesta. Cierto, esta suposición no podemos atribuirla a ellos mismos, sino solo a ellos en cuanto «imágenes» o pensamientos nuestros. Dos Reales opuestos, *A* y *B*, se comportan como un sí y un no. Su concurrencia tenemos, pues, que pensarla como un intento de mutua supresión a que responde cada uno por un acto de *conservación de sí mismo (Selbsterhaltungen)*. *A* se conserva *A* contra *B* y *B* contra *A*. Pero esta conservación de sí mismo es distinta cuando son distintos los Entes que amenazan con *perturbaciones (Störungen)*. Por esto *A*, para seguir siendo *A* contra *B*, se conserva en forma de *a*, pero contra *C* en forma de $a' = b$, contra *c* en forma de $a'' = c$.

De toda esta lucha entre los Reales, de todo este *real acontecer* no llega, claro está, la menor noticia directa hasta nosotros. Pero sí llega el hecho de que la cosa *A* se presenta, no *es dada* con las propiedades aparentes *a*, *b*, *c*. Y como toda apariencia, según dijimos

con palabras de Herbart, alude a un Ser, la pluralidad de propiedades aparentes indica, concluye a una pluralidad de entes y la concurrencia de ellos.

Con esto queda solventado el problema de la inherencia. La cosa real *A* por sí sola no es ninguna de sus propiedades o manifestaciones *a*, *b*, *c*, pero, en conjunción con otros Reales, se conserva a sí misma tomando esas propiedades que con ser tan varias no alteran su identidad. *A* es, pues, sustancia o sujeto *único* que *tiene* propiedades *plurales;* pero lo es gracias a la causalidad trascendente de los otros Reales que sobre ella operan. «No hay sustancia sin causalidad (1).» En la serie $a > A' + A' + A'$... la primera A' es la sustancia en cuanto concurre con las demás que son la causa.

Con lo dicho hemos anticipado la solución al tercer problema ontológico: la variación. La cosa *A* no solo tiene pluralidad de propiedades, sino que estas varían. La apariencia de variación nos es dada. Aplicando los mismos métodos —no poco extraordinarios, a decir verdad— venimos a concluir que la concurrencia de los Reales es distinta antes y después de la variación. Pero el antes y después, el tiempo, es como el espacio ajeno al Ente. Si hemos empleado esa expresión ¿ha de entenderse como una metáfora?

En este punto conviene suma claridad si queremos entender el pensamiento de Herbart. La metafísica parte de lo «dado», que se manifiesta como un conjunto de contradicciones, como un haz de problemas, en una palabra, como apariencia. Reconocido como apariencia el plano de lo «dado», la metafísica tiene que buscar aquello real y absoluto de quien ese plano es apariencia. Ya hemos visto cómo la ontología determina en qué consiste esa realidad: es posición absoluta y nada más que posición absoluta. No sabemos otra cosa de ella. Todo lo que no sea decir del ser que es posición absoluta y lo que en esta posición va necesariamente envuelto (la simplicidad cualitativa), es ya una posición relativa, nuestra, que no se hace a sí misma obligatoria, que podemos retirar. Así el concepto del Ente no lleva consigo la necesidad de que se le ponga como un solo o como muchos. Si lo ponemos de uno u otro modo, esta posición es decidida por nuestro pensar.

¿Quiere esto decir que sea caprichosa? No. Entre la realidad que es absoluta, indestructible posición y la apariencia de que partimos como problema hay un mundo intermedio. Necesitamos explicarnos los problemas de la apariencia, poner los datos de esta en

(1) IV, § 220, pág. 110 y sig.

conexión intelectual con aquel ser indubitable. A este fin imaginamos un sistema de conceptos, necesarios, *no en sí*, pero necesarios *para* enlazar la realidad con la apariencia. La multiplicidad de los Reales, su concurrencia, sus perturbaciones y conservaciones, etc., son ese edificio de conceptos que llena el mundo intermedio a que nos referíamos. Y estos conceptos no tendrán una realidad absoluta, pero tampoco son meramente subjetivos, fantasías, caprichos, errores. Tienen una realidad intermedia. Forman una «apariencia objetiva», *tienen el mismo valor de realidad que los problemas dados*. Son el contenido de la ciencia.

Esta última expresión acaso la repudiara Herbart. Y, sin embargo, es la más exacta. Ella pone de relieve hasta qué punto Herbart depende de Fichte. Salvo el ser mismo, todo lo demás tiene, para aquel como para este, una realidad meramente científica, intelectual, en una palabra, ideal. El idealismo inunda la filosofía de Herbart penetrando por todos sus poros, contra la áspera voluntad de su autor.

c) SYNECOLOGÍA

La metafísica es «un movimiento en forma de arco» (1), que partiendo de la apariencia, que es un problema, va a buscar la absoluta realidad, que es un principio, y hallado este torna a explicar aquella. La ontología conduce a los problemas del mundo aparente: el espacio, el tiempo, la materia, el movimiento que Herbart estudia como formas particulares de un problema general: la continuidad. De aquí el nombre de *Synecología*.

El método es el mismo que ya conocemos: muevas aplicaciones de los conceptos de Real, concurrencia, etc., permiten —no sin intrincadísimas combinaciones— dar un fundamento en lo real al espacio, tiempo, etc., aparentes. Dejemos toda esta parte la menos útil para nuestra intención actual y la más vanamente complicada.

Todo ese mundo que resulta de la metafísica es —decíamos— una «apariencia objetiva», una imagen firme, científica, pero, al cabo, una imagen. De *qué* sea imagen, ya lo hemos visto; pero como «toda apariencia alude a un ser», es forzoso hallar *quién* es el Ser en que la apariencia aparece, quién el sujeto que imagina. Concluye, pues, la metafísica con la teoría de la apariencia o imagen como tal *(Eidolología)*, que sirve de fundamento y tránsito a la psicología.

(1) *Allgemeine Metaphysik*, IV, 314-315.

d) EIDOLOLOGÍA

Toda imagen se presenta con una doble referencia: de un lado, presenta *lo* imaginado; de otro, se declara a sí misma como perteneciendo a un yo. El mundo de la «apariencia objetiva» es un mundo de representaciones de un yo. Con esto damos en uno de aquellos temas contradictorios que la experiencia ineludiblemente nos plantea. Yo no puedo representar algo sin atribuir a mi yo, como una propiedad y parte de él, esa representación. No obstante, mi yo me aparece como una unidad frente a las muchas representaciones que lo constituyen. Es el eterno problema de la inherencia, de la «cosa con varias propiedades» que vuelve aquí particularizado en la cosa «yo». No ofrece, por lo pronto, novedad alguna y podrá resolverse del mismo modo arriba indicado. Más aún: la solución general que da Herbart al problema de la inherencia no adquiere sentido claro hasta su aplicación concreta al problema del yo. Para él fue, en verdad, pensada primero por quien más que metafísico era psicólogo.

El yo, que siendo uno, es, no obstante, la muchedumbre de nuestras representaciones, tiene que someterse al «método de integración de los conceptos». El yo es un Real que está en comercio y concurrencia con otros Reales: a las perturbaciones con que estos le amenazan responde con actos de conservación de sí mismo, y estos son las génesis de las representaciones, propiamente las sensaciones, reacciones elementales del alma. Su muchedumbre, variedad, sus idas y venidas, dependen de las series de Reales con quienes entre o deje de entrar en concurrencia. Las representaciones contrarias nos hacen concluir a la conjunción del Real que es nuestro yo con Reales de cualidad contraria. De este modo, sin abandonar aquel su identidad y su simplicísima cualidad, toma estados varios —nuestras representaciones. La doble referencia de la representación a *lo* representado y al yo mismo que representa, adquiere así, para Herbart, una explicación. Cada una es el mismo yo, pero el mismo yo en función de otro Real determinado.

Con esto desembocamos en la parte más clara y fecunda, también más conocida, de la filosofía de Herbart, su psicología.

III

PSICOLOGIA

Aquí es más fácil separar las líneas generales del pensamiento herbartiano y el detalle de su exposición. Podemos ser más breves que al exponer la metafísica aun cuando la psicología reciba una aplicación más inmediata que aquella en su sistema pedagógico.

El yo que representa, el Real cuyos estados son las representaciones, es lo que llamamos alma. Pero entiéndase bien que ese yo no es el que percibimos; lo que ordinariamente denominamos así es una complexión de representaciones, un yo empírico, una representación entre otras, cuya formación constituye un problema particular de la psicología. El yo puro, el alma, es, en cambio, el principio general de esta. Ya la explicación que ella dé de los fenómenos psíquicos consistirá en mostrar cómo estas son posibles en un ser simple y sin ventanas.

No he de vacilar en reconocer que es esta preocupación de mostrar cómo es posible la *variedad* infinita de los fenómenos psíquicos en la *unidad* del yo lo que da mayor valor al ensayo psicológico de Herbart. Este es, con efecto, el verdadero problema: la unidad de la conciencia. No otra cosa acontece con la física: el problema que cada fenómeno físico plantea a esta ciencia es el de qué sea ese fenómeno referido a la unidad integral de la naturaleza. Por sí, aislado, ningún fenómeno sería problema: la cuestión está en qué es ese fenómeno cuando se le considera unido a los demás. En la psicología, este carácter aparece elevado a su última potencia. Porque el fenómeno físico no se presenta, desde luego, como constituido por esa referencia a la unidad del cosmos, mas el psíquico precisamente manifiesta su carácter de psíquico en referirse a mi yo, a un mismo yo que los demás. En rigor, no hay dolor ni hay representación: hay solo *mi* dolor y *mi* representación.

Por haber acentuado en este sentido el problema de la psicología fue tan fecundo y feliz el influjo de Herbart que al punto se reveló extendiéndose sobre la historia y la lingüística, sobre la antropología, etc. Yo no sé si puede afirmarse que el camino emprendido

luego por esta ciencia, tomando el tono de experimental, ha hecho avanzar un jeme la cuestión esta esencial de toda investigación psicológica.

Pero volvamos a nuestra exposición.

Si el alma solicitada por el Real *A* responde con la conservación de sí misma *a*, ¿qué ocurre cuando, sometida al influjo de *B*, no puede permanecer como *a*? Al influjo de *B* responde *A* con la conservación *b;* mas como se hallaba en el estado *a*, sobreviene un conflicto. El alma se conserva como *a* frente a *A*, como *b* frente a *B*. Si $B = A$ será $a = b$ y no existiría conflicto. Pero si el Real *A* es de cualidad opuesta a *B*, las conservaciones consiguientes lo serán también: una tiene que ceder a otra y tiene lugar una continuada dinámica entre ambas. Aquí se origina todo el mecanismo de la vida psíquica.

El acto de conservación del alma contra otros Reales es un acto de representación (un darse cuenta de sí misma en un modo particular, en el modo *a* o *b...)* Si *B* obliga al alma a representar *b* (contrario por hipótesis a *a)*, el modo *a* tiene que desaparecer. Ahora bien: desaparecer *a* es desaparecer el alma misma que ahora es *a*. Se opone, pues, contra *B* y *a* contra *b*. Solo viniendo estos dos modos contrapuestos a la unidad podrán convivir, solo en *una* representación total. Pero el esfuerzo de *B* sobre el alma trae, no un cambio de *a* en *b*, mas sí una disminución de la fuerza representativa de *a*. Mutuamente la representación dueña del alma y la nueva que aspira a poseerla se *estorban*. El *estorbo* o *detención (Hemmung)* constituye una situación dinámica cuyas consecuencias pueden ser reducidas a cálculo. Cada representación frente a otra opone dos energías: 1.º, la fuerza con que llega al alma; 2.º, el grado de posición en que se halla con la otra.

Si la *b* opuesta a *a* es más fuerte que *a*, esta queda estorbada y no desaparece del alma, pero sí amengua el grado de intensidad con que es representada. La fuerza de *b* puede ser tal que supere completamente la de *a*. Claro que al esforzarse por suplantar a esta, la resistencia por *a* ofrecida reabsorbe una parte de la fuerza de invasión que radica en *b*. De suerte que para superar completamente a *a* es menester que sea su fuerza igual a la de $a +$ la pérdida que la resistencia de *a* le ocasione. El estorbo de *a* sobre *b* y de *b* sobre *a*, nos dan una suma que Herbart llama «suma de estorbo» (1).

(1) *Psychologie als Wissenschaft.* Todo lo siguiente procede de esta obra. El *Lehrbuch der Psychologie* publicado con anterioridad —aunque luego corregido— no presenta la teoría en la madurez que luego adquirió.

En este punto hace su aparición en la psicología la matemática. El siglo XIX, que ha creído resolver con el cálculo infinitesimal los problemas psicológicos, encuentra en Herbart su precursor y no ha sido parco en la alabanza. Cierto que Herbart no introduce la matemática en la psicología con la misma intención que los modernos psicofisiólogos y experimentales. Herbart no pretende medir, sino simbolizar con exatitud. Se trata, pues, de un mero juego terminológico sin consecuencias; este uso metafórico de las matemáticas no puede ser tomado como iniciador directo de la psicología matemática moderna donde esta ejerce plenamente su oficio métrico.

La cantidad que cada representación ofrece a la suma de estorbo depende de su fuerza y de su posición, según decíamos. El estorbo para cada representación está en razón inversa de su fuerza, en razón directa de su grado de oposición.

El resultado del mutuo estorbo puede ser que *a* pierda toda su energía —que desaparezca de la *conciencia*, no del alma, que siendo simple no puede perder su cualidad ni los modos —*a* en este caso— de su cualidad. Queda *a* como representación sepultada en lo incosciente pugnando por volver a conseguir vigor bastante a elevarla de nuevo a la conciencia. La relación de fuerzas de estorbo que en cada momento luchan en el alma exige un mínimun determinado a favor de una de las representaciones para que esta gane la conciencia: esa cantidad llama Herbart *umbral de la conciencia*.

Hasta ahora hemos hablado del caso en que dos representaciones sean opuestas. Veamos el caso inverso. No siendo *a* y *b* contrapuestas, no se estorban; pero así como las opuestas solo conviven en la unidad del alma en forma de mutuo estorbo, las homogéneas solo pueden convivir uniéndose. Estas uniones son de dos linajes: representaciones de una misma clase (colores entre sí, sonidos entre sí), pueden ser encontradas (ejemplo: blanco y negro); las de clase distinta, no. Las primeras se unen solo en tanto que el estorbo lo permite, y forman *fusiones*. Las segundas se unen por completo, y forman *complicaciones*.

Lo mismo en unas que en otras hay que tener en cuenta dos instantes: las representaciones antes de ser detenidas y después. En la detención pierden una porción de sí mismas y entran a la fusión modificadas. Esto que entra de ellas es lo que tienen de común con las a la sazón dominantes en la conciencia. Después de la detención fúndense sin más, pero ya no son las mismas que eran. Han sido, por dedirlo así, reducidas a un común denominador con las preexistentes.

Lo propio ocurre con las complicaciones. Las representaciones de clases diversas, o llegan, desde luego, a complicarse o han sufrido ya una detención por conflicto con otras opuestas: en el primer caso, la complicación es perfecta; en el segundo, imperfecta. Sea *a* una representación que ha sido detenida y de la que solo pasa a la conciencia un resto $= \tau$ y α otra a quien acontece lo mismo y es reducida al resto ς. La complicación se verifica entre τ y ς. Pero como estos pertenecen a representaciones íntegras que aunque no están en su totalidad sobre el umbral de la conciencia, permanecen enteras bajo él, dan lugar a una nueva situación dinámica. Con efecto, τ y ς forman una energía conjunta que favorece a las representaciones de que ellas son restos. Si τ sufre un estorbo más fuerte, no responde solo con la fuerza de *a*, sino con la de *b*, a quien por ς está unidad: *b* es de esta suerte un auxiliar de la *a*.

Tales son los principios de lo que Herbart llama estática del espíritu o teoría del equilibrio entre las representaciones. El movimiento, el cambio en la vida de la conciencia exige que la estática se complete con una mecánica psicológica. En ella estudia Herbart la sucesión de las representaciones, su reproducción y asociación. Como no nos interesa aquí el detalle de estas explicaciones, las dejaremos a un lado para fijarnos en el término más característico de toda la psicología de Herbart que ha de ser rueda maestra de su pedagogía; la *apercepción*. En rigor ya conocemos su mecanismo: basta con que lo que en la estática considerábamos como efectos pasivos en las representaciones adquiera ahora una forma de actividad. Cuando una nueva representación acude a la conciencia, salen a su encuentro las que en la conciencia preexistían y entrando en contienda con aquella, la transforman haciéndola apta para vivir en unidad consigo mismas. Son estas los elementos apercipientes de la conciencia; aquella, el elemento apercibido.

Nada como esta teoría de la apercepción pone en claro la intención fundamental en Herbart de centrar el problema de la conciencia en el problema de su unidad. El Real alma, sus conservaciones y comercio místico con otros Reales pertenece al ámbito dudoso de las construcciones trascendentes. El mecanismo de la apercepción, en cambio, tiene un sentido —abstrayendo del metafísico forcejeo entre las representaciones— estrictamente psicológico y significa la exigencia metódica de que todo contenido de la conciencia ha de ser estudiado en función de la unidad de esta.

No menos patente es la fecundidad del mecanismo aperceptivo para la pedagogía. Justamente de eso se trata en la enseñanza y en

la educación: de llevar a una conciencia germinal ciertos contenidos intelectuales, morales y estéticos que por una razón u otra son tenidos como ejemplares. Y toda la didáctica estriba en hallar las formas intermedias que lleven por el camino más corto de los elementos apercipientes del niño a aquellos contenidos ejemplares y supremos.

No hemos hablado hasta ahora más que de representaciones; pero ¿somos por ventura exclusivamente sujetos que perciben, recuerdan o piensan? ¿No sentimos, deseamos y queremos u odiamos? Herbart responde taxativamente: el alma no tiene más función originaria que el representar: nuestra sustancia es intelectual (1). El desear y el sentimiento no son formas estrictamente originarias del espíritu: son manifestaciones adjetivas de la representación.

El esfuerzo de una de estas por ascender sobre el umbral de la conciencia y adueñarse de ella es aquella cualidad psíquica que llamamos deseo. Cuando la representación ha triunfado sobre las demás viene un instante de dominio no exento de lucha, pero sí sobrante de fuerza vencedora: entonces decimos que el deseo se ha satisfecho, y esta cualidad de tranquilo dominio por parte de una representación es lo que llamamos sentimiento de placer. Cuando nuevas representaciones llegan con reciedad a arrojar aquella de la conciencia, defiéndese esta vigorosamente, y entonces experimentamos una presión que llamamos sentimiento de desagrado.

El sentimiento de agrado y desagrado no se refiere, pues, nunca a un contenido determinado, al cual vaya unido invariablemente. Ninguna representación lleva en sí un objeto que por sí mismo origine uno de esos sentimientos. Nada es esencialmente agradable o desagradable. Agrado y desagrado, enojo y fruición, o como quiera llamarse a estos sentimientos puramente sensuales, son por su esencia relativos y marcan en cada instante el grado de equilibrio o desequilibrio de la situación general de la conciencia. Así *lo que* ahora sentimos como dolor con desagrado es para nosotros un momento después motivo de agrado por el mero hecho de que relativamente ha disminuido. La disminución del dolor produce agrado.

---

(1) La psicología de Herbart es la más radicalmente intelectualista que se ha intentado. Es esta excesiva predilección por lo intelectual un rasgo de su personalidad que nos lleva a descubrir en él un temperamento del siglo XVIII —sereno, razonador y flemático— perdido en la selva ardiente del romanticismo octocentista. Para su pedagogía fue fatal este intelectualismo psicológico. En este punto me parece justa sobremanera la acerba crítica de Natorp, *loc. cit.*

IV

ÉTICA

He de declarar paladinamente que contra la opinión recibida tengo la ética de Herbart por lo más fuerte de toda su filosofía. El hecho es que apenas si nadie la ha conocido y que si la ha conocido la ha desdeñado. No recuerdo que ninguna grande alabanza le haya sido tributada en los últimos tiempos. Se comprende: la ética contemporánea, o ha solido atenerse a una interpretación psicológica de la moralidad o, siguiendo al pie de la letra el método de Kant, ha construido una metafísica moral. Herbart, en cambio, conduce a la ética por un camino intermedio. Yo creo que los tiempos van llegando en que volvemos a tener un órgano sensible para este modo de tratar la moral.

No puede ser, con efecto, el asunto de la ética investigar cuál es el mecanismo real que pone en marcha dentro de cada conciencia el juicio moral. Esto será bueno para un capítulo de la psicología. La ética trata de qué es lo bueno, de qué acciones son las buenas: y lo bueno no es un hecho psíquico, sino una calidad objetiva.

Mas por lo mismo que la ética trata de averiguar qué es el bien, es decir, lo que *debe ser* aunque no sea, lo que *no debe ser* aunque sea, no puede tratar de qué *debe ser* el bien, de qué debe ser lo que debe ser, como en ciertos lugares de sus escritos de filosofía práctica parece Kant pretender. La ética no puede inventar (1), construir racionalmente el bien; ha de limitarse a describirlo como describe un viajero la egregia belleza de un paisaje.

Esta es la manera como Herbart entiende la ética. Lo bueno no se puede definir racionalmente, demostrar ni decir: solo se puede mostrar, ponérnoslo delante, hacer que nos percatemos de su fisonomía (2).

(1) Kant protesta formalmente de que se le impute la pretensión de inventar la moralidad pero es el caso que su ética no aspira a menos que a demostrar que la hay. Tampoco aspira a más. Ética es, para el criticismo, eso y solo eso. Ahora bien: demostrar que hay algo, ¿no es lo mismo que inventarlo de nuevo? La invención del espacio de *n* dimensiones es una y misma cosa con su demostración.

(2) *Allgemeine praktische Philosophie*, VIII, 19.

El bien no es una cosa, no es un ser, ni siquiera lo que debe ser, es una calidad que hallamos en aquello que fuerza nuestra aprobación *(Beifall)*. Mal la calidad de lo que nos fuerza a la desaprobación *(Missfallen)*. Herbart, como se ve, se aproxima a la concepción de bueno y malo como valores, que hoy empieza a triunfar entre los filósofos. Y lo que diferencia justamente un valor de lo que no es valor consiste en la imposibilidad de razonarlo, de conocerlo. El valor no se conoce, se reconoce, se acepta. No es la razón, la ciencia, quien puede decir cuáles valores son buenos (positivos) y cuáles malos (negativos): el órgano para los valores es una peculiar sensibilidad que actúa en forma de aprobación y desaprobación. Herbart llama a esta sensibilidad gusto *(Geschmack)*. Cuál sea su composición y oriundez psicológica, no interesa a la ética, como no interesa a la lógica las ruedas psíquicas que permitan funcionar al juicio (1).

Un juicio es el gusto también, precisamente el juicio estimativo *(Schätzung)*, el juicio de valor. Los juicios estéticos son también de este linaje, juicios de sensibilidad —no visual, táctil ni cognoscitiva—, sino perceptora de valores como tales. Vemos de un cuadro lo que tiene de realidad física, pero no lo que tiene de bello; esto último no es un dato más que entra en nuestro conocimiento, sino un valor que aceptamos. De aquí que la ética sea para Herbart una estética o ciencia de la sensibilidad estimativa, del gusto *(Geschmacklehre)* (2), donde lleva este la voz cantante, mientras el intelecto, la operación científica, se limita a transcribir sus dictados en expresiones conceptuales descriptivas.

Tal estética tiene por objeto lo bello en sus varias formas concretas: hay lo bello-musical y lo bello-plástico, hay junto a estos lo bello-moral. Las primeras formas de lo bello han sido solo tratadas de paso por Herbart en su *Breve Enciclopedia*, en algunas otras páginas perdidas dentro de su larga producción; no nos interesa

---

(1) Es una opinión tradicional identificar el *gusto*, según Herbart, con el *moral sense* de Shaftesbury y Hutcheson. Pero nótese que el sentido moral de que estos hablan consiste en la facultad del sujeto para distinguir lo bueno de lo malo, bueno y malo que por sí mismo son independientes del sentido moral. El gusto, en cambio, no *distingue* los valores unos de otros, sino que estos se constituyen en él. El gusto valora y el *moral sense* percibe sus valoraciones. En una «Explicación» que Herbart compuso contra un crítico de su *Filosofía práctica general* se lee: «El crítico no debiera haber hablado aquí de los moralistas ingleses, a fin de no quedar bajo la sospecha de *confundir* constantemente el *juicio estético mismo con* la *sensibilidad* para percátarse de esos juicios. VIII, 211.»

(2) *Allgemeine praktische Philosophie*, VIII, 16.

mayormente. Por el contrario, la estética moral reclama nuestra atención.

Podía el gusto confundirse con el sentimiento de placer y dolor, que ya hemos estudiado en la psicología, así como algunos lo han confundido con el deseo. Pero la diferencia es clara a poco que nos fijemos. El deseo era aquel esfuerzo de una representación por llegar a triunfar en la conciencia; es, pues, un movimiento de la representación, un defecto de plenitud en esta. En el juicio estimativo, por el contrario, no hay ese movimiento del representar ni esa imperfección en lo representado. La estimación o desestimación son, por decirlo así, momentáneas, tranquilas declaraciones de nuestra conciencia, simples e irrevocables como sentencias supremas. Del placer y dolor se diferencia en que, si bien tienen de común la nota de aprobación y desaprobación, lo probado y desaprobado por el sentimiento no es discernible, separable del sentimiento mismo. En un dolor de muelas, el desagrado y lo que desagrada no son cosas que toleren disyunción: sentimos el desagrado —dolor—, pero no sabemos bien qué es el dolor aparte del desagrado. La razón de esto se declara recordando que, en efecto, el objeto a que el sentimiento se refiere, es momentáneo, relativo, distinto siempre; es el estado general de la conciencia que varía de momento a momento y nunca se repite idénticamente.

«En el juicio moral, lo representado ha de poder ser separado de aquel, es decir, sin la nota de aprobación o desaprobación, ha de poder representarse teoréticamente.» Ahora bien: ¿cómo lo que es objeto necesariamente de aprobación o desaprobación puede ser representado como indiferente? Sin duda algo falta a lo indiferente para dejar de serlo y convertirse en estimado lo desestimado. Se compondría, pues, de lo indiferente más algo que lo completa y que, a fuer de parte de lo representado sería también representativo. Esta contradicción queda resuelta notando que *cada* parte de lo que en su composición agrada o desagrada, tomada por sí, es indiferente, como en una tercia o una quinta los tonos componentes. La materia, diremos, es indiferente; la forma será el objeto propio del juicio de gusto. Por lo tanto, no es en estricto sentido el juicio una facultad de *dar* aprobación o desaprobación, sino que aquellos juicios que para diferenciarlos en general de otras manifestaciones del mismo, suelen llamarse *gusto* son efectos de la representación completa de *relaciones*, formadas por una pluralidad de elementos (1).» En el

(1) Loc. cit., 18-19.

juicio o gusto moral, los elementos de esas relaciones son voluntades.

La ética trata de hallar esas relaciones fundamentales que el gusto declara en sí mismas estimables. No pretende establecer una casuística ni anticipar todas las situaciones morales concretas. Pero sí obtener aquellas que constituyen el fondo decisivo de las concretas y que, si no aparecen en la práctica aisladas y puras desde luego, como en la ética, es por encontrarse complicadas o confundidas con detalles indiferentes a la relación esencial.

Esas relaciones cardinales, repetimos, no las inventa la ética: simplemente las halla y las presenta en todo su fulgor y evidencia. Son las valoraciones ejemplares yacentes en todas las valoraciones concretas, son lo moralmente estimable. El pensamiento del científico las busca sistemáticamente; pero el gusto decide si ellas son las buscadas. Resucitando el venerable término platónico las llama Herbart ideas prácticas, «a fin de designar así algo que se nos presenta con inmediatez intelectual *(geistig unmittelbar)*, sin necesidad de la intuición sensible ni de los hechos accidentales de la conciencia» (1). La primera de estas «Ideas» es la de la *libertad íntima*.

Cuando una volición se levanta en el yo, este la percibe, tiene de ella una representación, una imagen. Percibirla y dejar caer sobre ella una estimación, un juicio de valor, es todo uno; el juicio se cierne sobre la volición, y en tanto que aquel se mantiene inmóvil, procede esta, se convierte en acto. Entonces, o bien la persona ha sostenido con su voluntad lo que con el juicio desestimaba, o ha omitido con la voluntad lo que con el juicio prescribía, o volición y juicio de gusto han afirmado o negado unánimes.

Se establece, pues, una relación entre nuestra volición y el juicio sobre ella, entre nuestro querer y la valoración que merece a nuestro gusto moral. En caso de coincidir ambos elementos nuestra volición adquiere una fisonomía nueva; nació como algo moralmente indiferente, era un deseo que avanza ciego en dirección a lo deseado. Mas ahora se transfigura en algo coincidente con nuestro gusto moral, y al seguir su curso y verificarse plenamente el acto volitivo, *no queremos tanto en este lo deseado materialmente cuanto lo que el acto tiene de coincidente con el valor moral.*

---

(1) Loc. cit., 30; no cabe expresión más exacta de la objetividad de los valores. Tal vez no haya en la obra entera de Herbart pensamientos de sabor más contemporáneo, estoy por decir, más futuro. A su lado, la polémica que contra las *ideas prácticas* mueve Natorp suena como un pasado remoto y un caduco lenguaje.

Sin embargo, es este un paso de una delicadeza extraordinaria que ha sido y es incomprendido por casi todos los que han criticado a Herbart, incomprensión tanto más grave cuanto que se trata de lo esencial, del todo de esta ética.

Un acto nuestro no es moral porque lo que en él hacemos y quisimos sea lo mismo que el juicio de gusto aprueba. Esto equivaldría a suponer que el juicio de gusto aprueba o desaprueba un acto por el contenido o *fin* que lleve. Ahora bien: ningún acto o querer nuestro aislado es ni puede ser —en opinión de Herbart— bueno: la calidad de bondad (= ser digno de aprobación) le llega al querer *en relación* con otro querer. Desde un punto de vista sistemático entra un querer *primero* en relación con el querer la aprobación o desaprobación que sobre él deja caer automáticamente el gusto moral. *Y esta relación es la que es estimable o desestimable*, la que es buena o mala, según sea armónica o inarmónica.

Toda la dificultad que ofrece esta primera «idea práctica» de Herbart para ser comprendida proviene de que se la considera aislada, siendo así que, aunque sistemáticamente le corresponda el primer lugar en el orden psicológico, en el orden real de nuestra vida volitiva aparece después de las otras.

Pasemos, pues, a la segunda, que nos servirá para concluir de aclarar la primera. Llámala Herbart *idea de la perfección*. Se origina cuando varias voliciones son comparadas desde un punto de vista cuantitativo, es decir, con respecto a su intensidad y a su extensión (donde extensión significa la amplitud y numerosidad de los objetos a que la volición se refiere).

El contenido estimable, bello por sí mismo que ofrece esta idea, es el del mayor valor de lo grande frente a lo pequeño. Aquí se ve de un modo palmario cómo lo estimable o desestimable es una relación y no uno u otro de los elementos de la relación. Nada es en sí grande ni pequeño, fuerte ni débil: lo grande es grande relativamente a lo pequeño, y este lo es en relación con aquel. Lo más, por el mero hecho de ser más, es *mejor* que lo menos. Preferir lo débil a lo fuerte significa perversión moral. Perfección equivale a henchimiento y potenciación; no incluye ninguna cualidad, es un valor puramente cuantitativo.

Ahora volvamos a la «idea de libertad íntima». Un querer nuestro aparece siempre como más o menos fuerte que otro querer nuestro: automáticamente nuestro gusto moral bajo la especie de idea o modelo de perfección declara estimable el más fuerte. Pero esta nota es extrínseca a este querer más fuerte; para que adquiera

la calidad de belleza moral es menester que lo estimemos, no por ser más fuerte, sino porque siendo más fuerte es más estimable. Lo decisivo, por consiguiente, en el acto moral es esta primera idea, sin la cual las demás no serían, en rigor, morales.

El hombre que se encuentra ante el dilema de ceder a una imposición del medio o resistirla, lo cual exige mayor energía, halla en su gusto moral la declaración de que la acción más enérgica es la preferible (estética, moralmente la buena). Si se decide por ella, empero, no es porque sea la más enérgica —para esto no hubiera hecho falta el cariz de preferencia, de belleza moral que el gusto vierte sobre ella— sino por ser la preferible.

La tercera relación típica es la *idea de benevolencia* (1). En lugar de relacionarse una volición mía con otra mía también entra en relación mi querer con la imagen recibida en mi yo de un querer de otra persona. Mi voluntad hace suyo ese querer del prójimo, quiero para él lo que él quiere para sí, quiero su satisfacción. El uso corriente de las palabras «bueno», «bondad», expresa claramente esta «idea». Un buen carácter es este carácter benévolo. Consiste, no en querer lo que yo creo que es el bien del otro (2), sino lo que yo creo que él quiere.

En esta relación la voluntad de la otra persona no tiene que ser real: no es con ella como realidad con quien mi volición entra en conexión, sino solo con la representación que yo tengo de ella. Cuando ambas voluntades —la mía y la suya— se exteriorizan, se hacen reales externamente, es que entre ambas se ha interpuesto un objeto real. Los dos tenemos un mismo objeto como término de nuestras voluntades: un conflicto sobreviene. No quiere esto decir que haya entre nuestras voluntades malevolencia, en el sentido de la «idea» anterior: en el conflicto no se refieren una a otra directamente, sino mediante el objeto. La evitación del conflicto lleva a la *idea del derecho*. A diferencia de las anteriores, esta idea presenta un carácter negativo: lo ingrato de todo conflicto.

También la quinta relación expresa una nota de esencial desaprobación. Cuando una acción llega a realizarse en que producimos ventajas o enojos, nace la exigencia de reparación. Esta es la *idea de compensación o equidad*. El acto no compensado lleva consigo el concepto de perturbación que necesita ser compensada para bo-

(1) *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, I, 139 y siguiente.

(2) Esta diferencia es la que sugiere el título de la obra de Benavente, *Los malhechores del bien*.

trarse. Aquí se fundan las nociones morales de premio y castigo. Para Herbart, no solo a lo provechoso ha de contestarse con lo provechoso, sino a lo nocivo con lo nocivo. ¿Es esto admisible?

La claridad con que Herbart acepta en esta idea la vieja ley bárbara del Talión, nos hace advertir que, así como la primera idea práctica pervive en todas las demás y solo si se halla complementando estas la elevan a modelos morales, también las cuatro ideas subsecuentes se necesitan unas a otras, se completan y corrigen. La ética para mostrarlas en su pureza tiene que separarlas perfectamente, como haría la estética de lo bello plástico al describir una por una las relaciones fundamentales que constituyen la belleza del cuadro, si bien este es bello por la complicación de todas ellas.

En la *idea de perfección* habrá ocurrido al lector una dificultad análoga: si lo más fuerte es lo estimable, una voluntad satánica será moralmente bella. No hay duda que en cuanto satánica —es decir, malévola, contraria al gusto, injusta y no equitativa o caprichosa— es inmoral, pero en cuanto satánica quiera decir genialmente vigoroso, voluntad recísima, que a todo se sobrepone, es evidentemente moral. El mito religioso alude a esta antinomia cuando habla de Satán, del mal como de un ángel caído; por caído es malo; por ángel, bueno; ángel caído es un mal que conserva una arista del bien: la fuerza. Satán es el mal sumo, es decir, la *perfecta maldad*.

De estas ideas primarias se derivan otras que forman como un ámbito de segunda moralidad. En lugar de considerar las voliciones dentro de un hombre, tómase a una pluralidad de individuos reunidos y conviviendo en una unidad social. Nace en esta una idea social de derecho o de sociedad jurídica que evita los conflictos entre los individuos. La idea de compensación funda una idea derivada que Herbart denomina «Sistema de premio y castigo» *(Lohnsystem)*. La benevolencia, a su vez, sugiere un «sistema de administración», un ideal económico. La perfección, un «sistema de cultura», de cultivo de las fuerzas humanas en dirección a su plenitud. La idea de libertad íntima, en fin, conduce a la de una «sociedad unánime», corona del mundo ético.

1914.

A «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA» DE KARL VORLÄNDER

ESTE libro de Vorländer que ahora aparece traducido al castellano, será pronto, yo lo espero, la compañía inseparable de todos los que estudian filosofía en los países de lengua española y, además, de aquellos que sin entregarse al oficio filosófico, se sienten curiosos de esta ciencia. No existe ninguna otra obra de historia de la filosofía que sea tan adecuada como la presente para iniciar en las grandes rutas del pensamiento a quienes, dentro de más voluminosas y complicadas condiciones, fácilmente se perderían. Es, pues, el mejor maestro para principiantes y curiosos. Llegar a serlo constituyó el propósito principal de su autor.

Cuando yo comenzaba mi preparación filosófica, esta historia. entonces recién publicada, anduvo siempre cerca de mí. Suele el novicio sentir apetitos urgentes, afanes súbitos por apoderarse rápidamente de la ideología de un gran pensador, que aquí o allá vio aludida. Parécele que sin tener de ella algún conocimiento no podrá dar un paso más en el atolladero mental donde ha caído. ¡Cuán grato es entonces hallar una obra sencilla, clara, concisa y segura que le ofrezca un esquema del sistema en cuestión!

Sin embargo, la utilidad de esta obra se funda en razones más amplias y hondas. Lo de menos sería que satisficiese la curiosidad apremiadora del principiante. Más importa la consideración de que no es posible el aprendizaje de la filosofía si no se lleva paralelamente el estudio de sus problemas actuales y el de los sistemas pretéritos. En ninguna otra ciencia adquiere la historia de su desarrollo el valor de instrumento ineludible para la nueva y actual investigación.

LA DIFICULTAD DE LA FILOSOFÍA.—La famosa dificultad atribuida a los estudios filosóficos consiste sencillamente en lo insólito de los objetos que en ellos nos vemos obligados a manejar. El naturalista opera sobre los fenómenos de la realidad que son cosas concretas. El filósofo, en cambio, trabaja sobre últimas abstracciones, objetos espectrales que en nada se parecen ya a lo que solemos llamar «cosas». Ahora bien: no debía olvidarse que el intelecto, por muy inmaterial que sea y por muy sublime misión que se le asigne, es una función biológica como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales. Frente al positivismo y relativismo que dominaron la última media centuria, la filosofía del siglo XX va reconociendo nuevamente a la razón un vasto poder de conquistar no pocas verdades absolutas, pero, a la vez, no puede desconocer su carácter originario de función vital entre otras innumerables. Nació, pues, la función intelectual, como las demás, para subvenir a la existencia orgánica, y se va desarrollando al hilo de las urgencias vitales.

Pero la vida fue y aún es, primordialmente, combate con las cosas materiales. El organismo animal o humano necesita obtener un cierto mínimum de dominio sobre los cuerpos físicos, sin el cual sucumbiría, imposibilitando ulteriores evoluciones y más altas empresas. He aquí que el intelecto se haya entrenado espontáneamente en el manejo de objetos corporales. Somos corporalistas natos, y las cosas físicas, los objetos más antiguos y habituales de nuestra mente, hasta el punto de que para ocuparnos intelectualmente de otra clase de temas necesitamos antes luchar, no sin tenacidad y bravura, contra ese hábito multimilenario de pensar sobre cosas tangibles y visibles.

Verdad es que al pensar sobre las cosas tangibles, el intelecto no hace más que operar en ellas abstracciones, producir, por lo tanto, objetos intangibles. Cuando pensamos que la nieve y la leche son blancas, hemos dislocado la integridad concreta y sensible de las realidades nieve y leche, y separando uno solo de sus elementos lo ponemos aparte, abs-tracto: su común blancura. Pero aun cuando el intelecto no consiste en más que en operar estas abstracciones, el uso vital que de él hacemos lo mantiene atento a las cosas concretas sometidas a su disección. Despreocuparse de estas y poner sobre la mesa operatoria, no las cosas concretas, sino las abstracciones mismas por él antes ejecutadas, es un uso en cierto modo innatural del intelecto, por lo menos exento de aquella multimilenaria habituación. En la «vida» pensamos las cosas concretas por medio de

abstracciones, pero en filosofía por medio de abstracciones pensamos en objetos abstractos. Hay, pues, una torsión completa del sentido habitual en que suele marchar nuestra atención. Se nos obliga a atender justamente aquello que el interés práctico de la vida nos acostumbra a desatender. Cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a este y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía.

Por consideraciones análogas a estas escribió una vez Fichte: «Filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir propiamente no filosofar.» La expresión, claro está, es excesiva y ha de entenderse con un grano de sal. La vida no consiste exclusivamente en someterse a la necesidad respondiendo a sus urgencias, sino que la vida es eso precisamente porque aspira, dominada la necesidad, a ejercitar el lujo vital de la libertad. En este segundo sentido pudo decir Sócrates que «una vida sin filosofía no es vividera para el hombre». Se entiende para el hombre liberado de la necesidad. En el *Sofista* lo declara Platón: «La filosofía es la ciencia de los hombres libres.»

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. — La dificultad famosa atribuida a la filosofía no tiene, a mi juicio, otro origen que el mencionado: la falta de hábito en el hombre espontáneo de manejar objetos sumamente abstractos. La masa de meditación que es preciso emplear para no perderse entre sus delicadísimos perfiles, no puede ser aprontada por un espíritu aislado. Mientras gasta su esfuerzo en apurar de un lado las cuestiones, corre el riesgo de interpretarlas torpemente, *vitalmente*, por todas sus otras caras. De aquí que necesite acumular a su meditación la de los pensadores ejemplares del pasado. Correría si no el riesgo de no pasar nunca del comienzo y detenerse en las primeras y más elementales distinciones que hicieron los filósofos primigenios.

Esta colaboración de los pensadores antepasados en el trabajo del pensador de hoy, es lo que trae la historia de la filosofía a la ciencia filosófica actual. Como Goethe decía que «solo todos los hombres viven lo humano», cabe insinuar que la filosofía ha de hacerse con la propia cabeza, más la de todos los filósofos sidos.

El principiante deberá estudiar —no meramente leer— en un libro (1) lo más reciente posible, el planteamiento de los proble-

(1) Entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, esta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor; estudiar es reconstruirlo

mas capitales filosóficos, pero a la vez deberá perseguir las resonancias variamente moduladas que esos problemas suscitaron en todos los tiempos.

Para esta labor, en su período de iniciación, no conozco obra más aventajada que esta de Vorländer.

FACILIDAD DE LA FILOSOFÍA. — Pertrechado el novicio con algunos libros seguros y sencillos como este, debe lanzarse sin suspicacia ni desesperanza al estudio de la filosofía. No presuma que va a tropezar con abismáticos misterios, con patéticos enigmas de que solo un poder mágico puede hacerse dueño. Tal vez se encuentre con problemas que aún no han sido resueltos o que acaso no podrán serlo nunca, pero esos problemas no tienen nada de misteriosos; al contrario, vemos con perfecta claridad en qué consisten y por qué no pueden ser resueltos. El más grande filósofo actual, Edmundo Husserl, escribía hace pocos años: «La verdadera filosofía reconoce como una imperfección lo que a menudo más se alaba en ella y se imita: la profundidad. Profundidad es un síntoma del caos que precisamente la verdadera ciencia pretende transformar en un cosmos, sometiéndolo a una ordenación sencilla y de perfecta claridad. La verdadera ciencia, por lo menos en cuanto alcanza su positiva doctrina, no conoce profundidad alguna. Cualquier trozo de ciencia ya lograda es un conjunto de pasos intelectuales de los que cada uno es inmediatamente evidente y, por lo tanto, no es profunda.»

Si la dificultad de la filosofía se origina, como he dicho, exclusivamente en nuestra falta de hábito para fijar la atención sobre lo abstracto como tal, un poco de constancia que nos permita adquirir el nuevo hábito filosófico haría de aquella famosa dificultad la cosa más fácil del mundo. El que curioso de filosofía la abandona antes de dominarla, no debe, pues, culpar a esta ciencia por su dificultad, sino a sí mismo por su inconstancia.

ESCEPTICISMO. — He querido indicar que el pasado filosófico no es nunca definitivamente pasado, sino que perdura vivaz y activo en la ciencia presente. No acontece lo mismo en las otras disciplinas. La astronomía ptolomeica ejerce escaso influjo, por no decir nulo, sobre la astronomía actual. Platón o Aristóteles, en cambio,

---

mediante la propia meditación. El estudioso de filosofía deberá acostumbrarse a no leer libros filosóficos. Si se deja llevar por la comodidad de la lectura está perdido: nunca será dueño de los problemas y métodos de su investigación.

son de hoy tanto como de ayer, al menos por lo que hace a la línea medular de su pensamiento. Todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico.

La proclamación de esta identidad radical de la filosofía a lo largo de los tiempos, da en rostro a la opinión más extendida hoy entre el vulgo para el cual un filósofo es siempre un hombre que piensa de manera distinta a los demás de su gremio. Apenas hay para el vulgo intelectual de nuestra Edad— ingenieros, médicos, políticos— hecho más popular que la escandalosa divergencia de los sistemas filosóficos entre sí. Muchos jóvenes que por naturaleza se sienten inclinados a la filosofía se apartan de su estudio por virtud de este tópico e infundado prejuicio.

Se trata de una defectuosa herencia que el siglo XIX nos ha legado y aún no hemos conseguido curar del todo. Fue la pasada centuria el siglo de las subversiones: en su comienzo se sublevan los burgueses contra la nobleza y hacia 1850 asiste a la subversión de los naturalistas contra la filosofía. Para todas estas grandes subversiones históricas existe siempre una misma causa que sirve, a la par, de relativa justificación: los abusos cometidos por la jerarquía establecida. Contra los abusos de la Regencia y de Luis XV se alza el Tercer Estado. Contra los abusos del racionalismo en el siglo XVIII y de la filosofía romántica alemana, que fue un *Parc-aux-Cerfs* trascendental y una orgía de la dialéctica, se insubordina el espíritu serio, metódico, rigoroso de los laboratorios. Pero si es justo y conveniente levantarse contra los abusos, no lo es tanto pretender el establecimiento de usos radicalmente nuevos, como si los del pasado humano fuesen un error absoluto. Los nuevos usos con la idea fija de evitar las excrecencias abusivas de lo antiguo suelen preocuparse solo de esto y olvidan los problemas sustanciales y eternos que antes solían estar mejor atendidos. Esto ha pasado con las subversiones del siglo XIX: en política se ha ido a una legislación adjetiva que, inspirada tan solo en la suspicacia, carece de afirmaciones y ha traído el caos político, la destructuración social hacia la que caminamos con celeridad incoercible. En ideología, trajo consigo una cultura de especialistas que dejó a la ciencia exhausta de filosofía y, por lo tanto, sin esqueleto.

La incultura específica de nuestro tiempo. — Desde el siglo x, no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora, con

sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna.

Nadie entienda que yo ataco al especialismo en lo que tiene de tal; indudablemente uno de los imperativos de la ciencia es la progresiva especialización de su cultivo. Pero obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie. La ignorancia del que es por completo ignorante, toma un cariz pasivo e innocuo. Pero el que es un buen ingeniero o un buen médico y sabe mucho de una cosa, no se determinará a confesar su perfecto desconocimiento de las demás. Transportará el sentimiento dominador que, al andar por su especialidad, experimenta a los temas que ignore. Mas como los ignora, su soberbia —más gremial que individual— no le consiente otra actitud que la imperial negación de esos otros temas y esas otras ciencias. El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina, de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada.

Hacia 1850 se perdió en Europa toda noción medianamente clara de filosofía. Uno de los partos de tan insciencia colectiva fue la afirmación completamente caprichosa de que en disciplina alguna habían discrepado tanto las opiniones como en la filosófica.

Hallar en el hecho de la discrepancia doctrinal una razón para el escepticismo, es indiferencia tan vieja como plebeya y poco meditada. Ya Enesidemo y Agripa llamaron a uno de sus argumentos o *tropos* contra la posibilidad del conocimiento τόν ὑπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν—el que se funda en la disonancia de las opiniones. Se pretende, por lo visto, elevar a síntoma de la verdad la coincidencia entre los hombres, como si esta coincidencia no pudiese igualmente producirse en torno al error. Espumando la experiencia que la vida deposita en nosotros, más probable hallaremos que los hombres se pongan de acuerdo en un error que en una verdad. No faltan sospechas para creer que la verdad será siempre conquista dolorosa de unas cuantas almas solitarias y a menudo perseguidas. De todas suertes, el sufragio universal no decide de la verdad y es indiferente para la certidumbre del conocimiento toda estadística de coincidencias.

Pero es el caso que, comparando las variaciones de la filosofía con las acaecidas en la evolución de las ciencias naturales, pronto sal-

ta a la vista la menor movilidad de aquella. Este ha sido el inesperado descubrimiento hecho por el estudio del pasado filosófico una vez que Hegel elevó la historia de la filosofía al rango de ciencia. En tiempos de Agripa no había propiamente historia del pensamiento filosófico, sino solo hacinamientos de sentencias o feria de opiniones. Diógenes Laercio cuenta los sistemas filosóficos como una portera los chismes de la vecindad. Los gérmenes de más rigorosa y metódica investigación que incluye Aristóteles en sus obras, quedaron sin desarrollar porque el espíritu griego fue profundamente antihistórico.

Pero los hombres de hoy no tenemos disculpa. Es, pues, la historia madurada en ciencia la última gran conquista llevada a cabo por Occidente. Articuladas históricamente, aparecen ahora las variaciones filosóficas como una ejemplar continuidad. No solo resalta el fondo idéntico de todas las filosofías, sino que sus diferencias esenciales adquieren un sentido de necesarias modulaciones que aquel idéntico se ve obligado a producir precisamente para mantenerse fiel a sí mismo.

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD. — Toda ciencia parte de los fenómenos inconexos y divergentes en los cuales busca la unidad. Esta tendencia a unificar lo diverso es una de las dos funciones radicales del entendimiento. La otra es la inversa: sobre la unificación establecida subraya o descubre nuevas diversificaciones. Uno de los principios o métodos unificadores es la idea de evolución. Cuando un montón de hechos diferentes entre sí tolera ser ordenado en una serie, de suerte que entre dos fenómenos muy disparejos hallamos siempre intercalado otro que es semejante a la vez al primero y al segundo, decimos que hay evolución. El paso entre las formas dispares se hace sobre formas intermedias que unen como una cadena de semejanzas la distancia en que las primeras se encontraban. Entre el óvulo y el organismo desarrollado la divergencia de aspecto es tal, que puede ser expresada diciendo que no tienen nada que ver entre sí. Pero si entre esas dos formas intercalamos otras, podremos ir del óvulo al organismo perfecto al través de una serie de figuras en que las contiguas son casi iguales. Entonces decimos que esas figuras son estadios de la evolución de un núcleo idéntico.

La historia, sea de esto o de lo otro, del cuerpo vivo o de una nación, de un arte o de una ciencia, consiste primariamente en el establecimiento de estas líneas o series de evolución. Graciosamente decía Schopenhauer que la misión de la historia estaba en mostrar

cómo las cosas han sido siempre las mismas, solo que en cada momento de otra manera: *eadem sed aliter*.

Esta tendencia unificadora que la historia satisface mediante la idea de evolución, puede, sin embargo, convertirse en vicio. El afán de hallar continuidad en lo diferente conduce, acaso, a desconocer todo el rigor de ciertas indominables diferencias. Por eso a épocas en que predomina la pasión por unificar siguen otras en que se acentúa lo que de discontinuo, de divergente hay en las cosas.

A mi juicio, frente a las demasías del evolucionismo cometidas por el siglo xx en todas las ciencias, incluso en la historia, la actual generación de científicos se verá obligada a acentuar lo diferencial existente en ciertos fenómenos, haciendo resaltar que la unificación ejecutada fue ilusoria. Se abre para la ciencia, creo yo, una Era de lo discontinuo.

Así en la historia de la filosofía, por un curioso retorno de las actitudes, tenemos que insistir sobre lo diferencial de los sistemas. Con mayor denuedo aún habrá que hacer esto en la historia general de las culturas. Pero no haya duda, esta tendencia lejos de negar el fundamento de la contraria, la supone y reconoce. La filosofía no ha sido, a lo largo del tiempo, una acumulación de caprichos: lejos de esto es justamente, con la matemática, la que ha variado dentro de límites más angostos.

Si en el público culto no se hubiese perdido, como arriba he indicado, la tradición de los conocimientos filosóficos, no habría reparo en recomendar al principiante y al curioso obras de historia filosófica más en armonía con el pensamiento de los investigadores actuales. Pero aunque esas obras estuviesen ya escritas —y no lo están—, me parecería funesto ponerlas en manos de los que se inician. La realidad es que existe una perfecta incongruencia entre el estado de espíritu de los que hoy hacen filosofía y el del público. Sigue este en 1850: en la masa social dominan hoy los mismos prejuicios e ignorancias que entonces respecto a la filosofía. Si hay alguna diferencia habrá que buscarla en la expansión mayor adquirida por aquellos prejuicios. Verdad es que se va nutriendo con triunfal progresión el grupo de los que vuelven a filosofar tras el eclipse ideológico de media centuria. Pero entre tanto los que no son filosóficos siguen pseudo-filosofando a la moda de 1850.

Por lo tanto, el fenómeno social más extenso con que aún será preciso contar durante algún tiempo, es el escepticismo innato con que el europeo actual se acerca a la filosofía.

En mi servicio universitario he observado con reiterada sorpresa

que los principiantes son *a nativitate* escépticos. Recuerdo que Herbart decía sutilmente: «Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico no es sino un principiante.» Pero en España y ahora no solo son escépticos los buenos principiantes, sino también y muy especialmente los malos.

En Grecia fue el escepticismo un estado de exquisitada intelectualidad a que algunos individuos geniales llegaban tras largos esfuerzos. Hoy el escepticismo es el punto de que se parte y el aire que se respira. El fenómeno colectivo, índice de los tiempos, daría margen a consideraciones no exentas de interés pero que huelgan en este prefacio.

Para una época como la nuestra, dominada por tales prejuicios frente a la filosofía, no hallo libro de historia filosófica más idóneo que el de Vorländer.

En primer lugar, el autor aísla la exposición evolutiva de los sistemas del ambiente histórico en que nacieron. Da esto a su obra un carácter algo esquemático, pero que es ventajoso para el novicio por la simplificación que trae consigo. Además, acentúa sobremanera el momento de identidad que, en efecto, existe entre todas las escuelas filosóficas. Claro es que esto no lo logra sin algunas exageraciones. Pero esta acusada fisonomía unificadora presta al ensayo de Vorländer un valor inestimable como medicina contra el tropo de Agripa que la ignorancia de nuestro tiempo en filosofía ha propagado universalmente.

1921.

A «OBRAS COMPLETAS», DE SIGMUNDO FREUD

La «Biblioteca Nueva» se propone publicar, vertidas al castellano, las obras completas del gran psiquiatra vienés Sigmundo Freud. La empresa me parece sobremanera acertada y contribuirá enérgicamente a atraer la atención de un público amplio sobre los asuntos psicológicos. Han sido, en efecto, las ideas de Freud la creación más original y sugestiva que en los últimos veinte años ha cruzado el horizonte de la psiquiatría. Su aparición motivó ardientes y dilatadas polémicas. En torno a Freud se fue formando un tropel cuantioso de discípulos y fieles, que propagaron por todo el mundo la nueva fe, fundaron revistas, anuarios y bibliotecas. La claridad, no exenta de elegancia, con que Freud expone su pensamiento, proporciona a su obra un círculo de expansión indefinido. Todo el mundo —no solo el médico o el psicólogo— puede entender a Freud y, cuando no convencerse, recibir de sus libros fecundas sugestiones.

Como en el orden de la funcionalidad corporal o fisiológica casi todos los grandes progresos durante el siglo XIX han sido debidos a los médicos, esto es, a la necesidad inaplazable de curar al enfermo, así estas teorías psicológicas se han originado en la urgencia clínica del psiquiatra. Los laboratorios aprontaron escasísimos recursos al médico para actuar sobre las enfermedades propiamente mentales, a las que no se ha logrado descubrir una base de perturbación somática. Muy cuidadosa la investigación de la exactitud en los métodos que empleaba, prefería ser fiel a ellos que ensayar audazmente procedimientos empíricamente eficaces. Así quedaba demorado todo avance clínico hasta las calendas griegas.

Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de «mentales» y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que, en verdad, la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como hernias espirituales, a que solo podía aplicarse una cirugía psicológica. De aquí nació la psicoanálisis, terapéutica de sesgo extraño y dramático que en tomos sucesivos hallará expuesta el lector.

De tal propósito surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construido con observaciones auténticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones —como la «represión»— quedarán afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad.

Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad. Para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplía notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar *libido*, pero aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la *libido* era tan poco, que contrastaba absurdamente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica.

La necesidad de descubrir los escondrijos del «alma» donde vienen a ocultarse esos tumores afectivos, generadores según Freud de las enfermedades mentales, le llevó a penetrar en el territorio de los sueños. Su libro sobre la vida de los sueños es una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo. En él desarrolla Freud la idea de que nuestra conciencia fabrica constantemente símbolos de la sexualidad, a veces de una pureza sublime y de una inmaterialidad platónica inefable.

El descubrimiento de este simbolismo permitió al médico de hoy extender su clínica a los tiempos pasados y ampliar la psicoanálisis a los genios del pretérito, a las mitologías, religiones y formas sociológicas.

El libro presente es el más adecuado para introducir en el pensamiento freudiano a las gentes curiosas que hasta ahora lo desconocían. Poco a poco se va viendo en él el ingenioso edificio de observaciones y supuestos con que Freud pone cerco al secreto palpitante de nuestra intimidad psíquica.

1922.

A LA «BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX»

En los últimos años se oye por dondequiera un monótono treno sobre la cultura fracasada y concluida. Filisteos de todas las lenguas y todas las observancias se inclinan ficticiamente compungidos sobre el cadáver de esa cultura, que ellos no han engendrado ni nutrido. La guerra mundial, que no ha sido tan mundial como se dice, parece ser el síntoma y, al par, la causa de la defunción.

La verdad es que no se comprende cómo una guerra puede destruir la cultura. Lo más a que puede aspirar el bélico suceso es a suprimir las personas que la crean o transmiten. Pero la cultura misma queda siempre intacta de la espada y el plomo. Ni se sospecha de qué otro modo pueda sucumbir una cultura que no sea por propia detención, dejando de producir nuevos pensamientos y nuevas normas. Mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural.

Y, en efecto, lejos de existir este, acontece que, al menos la ciencia, experimenta en nuestros días un incomparable crecimiento de vitalidad. Desde 1900, coincidiendo peregrinamente con la fecha inicial del nuevo siglo, comienzan a elevarse sobre el horizonte intelectual pensamientos de nueva trayectoria. Esporádicamente, sin percibir su radical parentesco, aparecen en unas y otras ciencias teorías que se caracterizan por disentir de las dominantes en el siglo XIX y lograr su superación. Nadie, hasta ahora, se había fijado en que todas esas ideas que se hallan en su hora de oriente, a pesar de referirse a los asuntos más disparejos, poseen una fisonomía común, una rara y sugestiva unidad de estilo.

Desde hace tiempo sostengo en mis escritos que existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros. La ideología del siglo XIX, vista desde ese organismo, parece una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada.

Esto, que era en mis escritos poco más que una privada afirmación, podrá recibir ahora una prueba brillante con la *Biblioteca de Ideas del siglo XX.*

En ella reúno las obras más características del tiempo nuevo, donde principian su vida pensamientos antes no pensados. Desde la matemática a la estética y la historia, procurará esta colección mostrar el nuevo espíritu labrando su miel futura sobre toda la flora intelectual. Claro es que tratándose de una ideología en plena mocedad no podrá pedirse que existan ya tratados clásicos donde aparezca con una perfección sistemática. Es más, algunos de estos libros contienen, junto a las ideas de nuevo perfil, residuos de la antigua manera, y como las naves al ganar la ribera, mientras hincan ya la proa en la arena aún se hunde su timón en la marina.

1922.

NOTA. — Este prólogo fue común a varios libros de la citada Biblioteca, los cuales llevaban, además, prólogos especiales, que son los siguientes, numerados del I al V.

I

A «CIENCIA CULTURAL Y CIENCIA NATURAL», DE ENRIQUE RICKERT

Uno de estos libros bifrontes, medio siglo XIX, medio XX, es el presente del filósofo alemán Enrique Rickert, hoy uno de los más respetados maestros de Germania. Pertenece a la generación que se formó hacia 1880. Agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica, perdió en aquel tiempo la mente europea la tradición escolar de esta ciencia. Fue, pues, necesario para recobrarla volver a la escuela; quiero decir, sumirse en los sistemas del más reciente clasicismo. Este fue el origen y el sentido del movimiento neokantiano, donde Rickert se enroló. Nada mejor podía hacerse en 1880 que adoptar a Kant. Pero, a la vez, esto quiere decir que no se podía hacer mucho. Cada época, si es de plenitud, necesita su propia, original filosofía. Como aquella no lo fue, tuvo que contentarse con un relativo anacronismo, y renunciando a formular su sistema espontáneo, ensayó la restauración de viejas y ejemplares filosofías. Esto fueron el neokantiano, el neofichteanismo, el neohegelianismo. El arcaísmo de tales nombres no podía ser compensado por el *neo*, prefijo de juventud. Una meditación verdaderamente joven evita ser la Sunnamita de ningún decrépito David.

La filosofía de Rickert conserva su raíz anticuada, neokantiana y neofichteana; pero es lo interesante y más instructivo en ella advertir cómo se orienta hacia nuevas curiosidades, problemas y métodos. En vez de reducirse a la reflexión sobre las ciencias físicas, como hizo Kant, busca el contacto con las ciencias históricas, y del conflicto dramático entre ambas formas nace el tema de este libro. Asimismo descubre en el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será, tal vez, una de las glorias epónimas del siglo XX.

1922.

II

A «TEORIA DE LA RELATIVIDAD DE EINSTEIN Y SUS FUNDAMENTOS FISICOS», DE MAX BORN

La teoría de la relatividad es, entre las nuevas ideas, la que ha ingresado con más estruendo en la atención del gran público. La razón de ello está en que los pensamientos de la física tienen la ventaja de poder fácilmente ser contrastados con las realidades en ellos pensadas. Esto da a sus aciertos una evidencia patética y triunfal. La docilidad de la estrella remotísima a la meditación de un hombre será siempre el hecho ejemplar en que el espíritu popular renueva su fe en la ciencia.

Las ideas de Einstein llegan a nosotros ungidas por esa recomendación estelar. Con un radicalismo intelectual tan característico del tiempo nuevo, como el deseo de no ser radical en la práctica, rompe el genial hebreo con la forma milenaria de nuestras intuiciones cósmicas. Nada podía garantizarnos mejor que entramos en una nueva época. Muy pronto una generación aprenderá desde la escuela que el mundo tiene cuatro dimensiones, que el espacio es curvilíneo y el orbe, finito. A tal intuición primaria corresponderán sentimientos muy distintos de los nuestros y un pulso vital de melodía desconocida hasta ahora. La teoría de la relatividad —este nombre es, acaso, lo menos afortunado de ella— lleva un germen, no solo una nueva técnica, sino una nueva moral y una nueva política. La teoría copernicana fue, como es sabido, el principio educador de la Edad Moderna.

La obra de Born que se ofrece al público en esta colección, compuesta por un discípulo y colaborador de Einstein, es la mejor exposición elemental que conozco. Se diferencia de las demás en que antes de presentar la nueva teoría familiariza al lector lego con los conceptos tradicionales de la mecánica, con los problemas en ella contenidos que Einstein viene a resolver.

1922.

III

A «IDEAS PARA UNA CONCEPCIÓN BIOLÓGICA DEL MUNDO», DE J. VON UEXKÜLL

En el presente libro de von Uexküll hallará el lector, sobriamente expresado, un sistema de ideas biológicas que representa mejor que ningún otro la manera actual de acercarse a los problemas de la vida. El volumen ha sido formado recogiendo ensayos diferentes; trae esto consigo que más de una vez se repita la exposición de un mismo pensamiento. No creo, sin embargo, que esto resulte enojoso. Al insistir sobre una misma idea, Uexküll la presenta con nuevo cariz y la lectura llega al cabo de las páginas animada por una curiosidad ascendente.

Debo aclarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugestiones más eficaces que la de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea.

1922.

IV

A «LA DECADENCIA DE OCCIDENTE», DE OSWALD SPENGLER

El libro de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, es, sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años. El primer tomo se publicó en julio de 1918; en abril de 1922 se habían vendido en Alemania 53.000 ejemplares, y en la misma fecha se imprimían 50.000 del segundo tomo. No hay duda de que influyeron en tal fortuna la ocasión y el título. Alemania derrotada sentía una transitoria depresión que el título del libro venía a acariciar, dándole una especie de consagración ideológica.

Sin embargo, conforme el tiempo avanzaba se ha ido viendo que la obra de Spengler no necesitaba apoyarse en la anecdótica coincidencia con un estado fugaz de la opinión pública alemana. Es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época. Hasta tal punto es así, que una de las graves faltas del estilo de Spengler es presentar como exclusivas y propias sus ideas que, con más o menos mesura, habían sido expresadas antes por otros. Puede decirse que casi todos los temas fundamentales de Spengler le son ajenos, si bien es preciso reconocer que ha adquirido sobre ellos el derecho de cuño. Spengler es un poderoso acuñador de ideas, y quienquiera penetre en las tupidas páginas de este libro se sentirá sacudido una y otra vez por el eléctrico dramatismo de que las ideas se cargan cuando son fuertemente pensadas.

¿Qué es la obra de Spengler? Ante todo una filosofía de la historia. Los que siguen la publicación de esta *Biblioteca* habrán podido advertir que la física de Einstein y la biología de Uexküll coinciden, por lo pronto, en un rasgo que ahora reaparece en Spengler y más tarde veremos en la nueva estética, en la ética, en la pura matemática. Este rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo xx, consiste en la autonomía de cada disciplina. Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uexküll y Driesch bogan hacia una

biología que sea solo biología y no física aplicada a los organismos. Pues bien; desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo XIX se seguía una propensión inversa: parecía obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos. Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía; Chamberlain, de la antropología; Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no hay realidad última y propiamente histórica.

Por otra parte, los historiadores de profesión, desentendiéndose de aquellas teorías, se limitan a coleccionar los «hechos» históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero «hechos» como este ¿son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es solo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano, el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo I a. de Jesucristo. Pero el siglo I no es comprensible sin el siglo II, sin toda la existencia romana desde los tiempos primeros. De este modo se advierte que el «hecho» de la muerte de César solo es históricamente real, es decir, solo es lo que en verdad es, solo está completo cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo que es la vida toda del pueblo romano. Los «hechos» son solo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Esta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos. Más aún: qué «hechos» acontezcan depende, en parte, del azar. Las heridas de César pudieron no ser mortales. Sin embargo, la significación histórica del atentado hubiera sido la misma.

Quiero decir que la realidad histórica latente de que el acto de Bruto surgió, como la fruta en el árbol, permanece idéntica más allá de la zona de los «hechos» —piel de la historia— en que la casualidad interviene. En este sentido es preciso decir que la realidad histórica no solo es fuente de los «hechos» que efectivamente han acontecido, sino también de otros muchos que con otro coeficiente de azar fueron posibles. ¡De tal modo rebosa la realidad histórica el área superficial de los «hechos»!

No basta, pues, con la historia de los historiadores. Spengler cree descubrir la verdadera sustancia, el verdadero «objeto» histórico de la «cultura». La «cultura», esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. Spengler enumera hasta nueve culturas, cuya existencia ha ido sucesivamente llenando el tiempo histórico. Las «culturas» tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas —dice. Y, como estas, tienen su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud.

Estamos hoy alojados en el último estadio —en la vejez, consunción o «decadencia» *(Untergang)* de una de estas culturas: la occidental. De aquí el título del libro.

La riqueza y problematismo de las ideas spenglerianas impide que yo ahora intente ni un resumen ni una crítica. En otro lugar espero ocuparme largamente de esta obra, ya que su presente versión me permitirá darla por conocida de los lectores hispanoamericanos.

Solo añadiré dos palabras sobre esta traducción. El señor García Morente ha hecho un enorme y cuidadoso esfuerzo para conseguir transvasar al odre castellano la prosa de Spengler. El estilo del autor, su terminología son tan bravamente tudescos, que no era empresa dulce hallar sus equivalencias españolas. Yo mismo he colaborado un poco en la dura faena de esta versión. Hoy, al ofrecerla al público, me complace, sin embargo, pensar que sin hallarse exenta de defectos, esta adaptación del libro alemán conserva fielmente el sentido y aun el gesto literario del original sin perder nada de su claridad. Cuando esta falta puede el lector estar seguro de que no sobra en el texto alemán, y si alguna frase es equívoca en español, lo es también, y con idéntica ambigüedad, en tudesco.

1923.

V

A «GEOMETRÍAS NO EUCLIDIANAS», DE ROBERTO BONOLA

Hablar de ideas del siglo XX frente a ideas del siglo XIX puede parecer caprichoso a quien no advierte que las ideas están en una relación con las épocas muy parecida a la que sufren las plantas en los climas. Una época viene a ser un clima intelectual, el predominio de ciertos principios atmosféricos que favorecen o agostan determinadas cosechas. Un claro ejemplo de esto es lo ocurrido con las tendencias de renovación matemática que bajo el título de geometrías *no* euclidianas se iniciaron en la pasada centuria. Las generaciones de entonces recibieron con hostilidad estos intentos de ampliar y purificar el ámbito de las cosas matemáticas. Algunos de los geniales descubridores ni siquiera se atrevieron a publicar en vida sus espléndidos hallazgos, temerosos de ver peligrar su prestigio. Mas he aquí que en nuestro siglo las geometrías no euclidianas adquieren súbita popularidad en los hombres de ciencia, se imponen como un nuevo clasicismo en el pensamiento matemático; penetran en la física con Minkowsky y Einstein, y casi ponen en olvido las formas tradicionales de la geometría.

No podía, pues, faltar en esta colección el recuerdo de los pasos que este nuevo sentido de la matemática ha ido dando subrepticiamente a lo largo de los siglos. La historia de las geometrías no euclidianas muestran en un caso concreto cómo las ideas hacen a veces durante siglos y siglos su camino subterráneo, esperando la hora propicia en que la atmósfera las solicita y las halaga.

En los próximos años surgirán ineludiblemente nuevas y fecundas discusiones que permitan fijar los límites de esta triunfante matemática. A su hora de germinación ha seguido esta presente, que es de triunfo, a la cual sucederá otra de crítica, mesura y pulimento.

1923.

P R O P Ó S I T O S [1]

Los *propósitos de la* Revista de Occidente *son bantante sencillos. Existe en España e Hispano-América un número crecido de personas que se complacen en una gozosa y serena contemplación de las ideas y del arte. Asimismo les interesa recibir de cuando en cuando noticias claras y meditadas de lo que se siente, se hace y se padece en el mundo: ni el relato inerte de los hechos, ni la interpretación superficial y apasionada que el periódico les ofrece, concuerdan con su deseo. Esta curiosidad, que va lo mismo al pensamiento o la poesía que al acontecimiento público y al secreto rumbo de las naciones, es bajo su aspecto de dispersión e indisciplina, la más natural, la más orgánica. Es la curiosidad ni exclusivamente estética ni especialmente científica o política. Es la vital curiosidad que el individuo de nervios alerta siente por el vasto germinar de la vida en torno y es el deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea.*

En la sazón presente adquiere mayor urgencia este afán de conocer «por dónde va el mundo», pues surgen dondequiera los síntomas de una profunda transformación en las ideas, en los sentimientos, en las maneras, en las instituciones. Muchas gentes comienzan a sentir la penosa impresión de ver su existencia invadida por el caos. Y, sin embargo, un poco de claridad, otro poco de orden y suficiente jerarquía en la información les revelaría pronto el plano de la nueva arquitectura en que la vida occidental se está reconstruyendo.

La Revista de Occidente *quisiera ponerse al servicio de ese estado de espíritu característico de nuestra época. Por esta razón, ni es un repertorio*

(1) Al primer número de la *Revista de Occidente.*

meramente literario ni ceñudamente científico. De espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas, procurará esta Revista ir presentando a sus lectores el panorama esencial de la vida europea y americana. Nuestra información tendrá, pues, un carácter intensivo y jerarquizado. No basta que un hecho acontezca o un libro se publique para que deba hablarse de ellos. La información extensiva solo sirve para confundir más al espíritu, favoreciendo lo insignificante en detrimento de lo selecto y eficaz. Nuestra Revista reservará su atención para los temas que verdaderamente importan y procurará tratarlos con la amplitud y rigor necesarios para su fecunda asimilación.

La occidentalidad del título alude a uno de los rasgos más genuinos del momento actual. La postguerra, bajo adversas apariencias, ha aproximado a los pueblos. Los vocablos de hostilidad no impiden que hoy cuenten más los unos con los otros y, aunque del mal humor se penetren y convivan. Antes de la guerra existía, en cambio, un internacionalismo verbal y de gesto, un cosmopolitismo abstracto, engañoso, que nacía previa anulación de las peculiaridades nacionales. Era el cosmopolitismo obrerista, bancario, de Hotel Ritz y sleepingcar. *Tras él pervivían los pueblos en rigorosa incomunicación. El cosmopolitismo de hoy es mejor, y en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación.*

Ello es que, sin deliberado acuerdo, casi todas las revistas de Europa y América se van llenando de firmas extranjeras. Así, nosotros atenderemos a las cosas de España, pero, a la vez, traeremos a estas páginas la colaboración de todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea.

Esperamos poco a poco, corrigiendo en cada número los defectos del anterior, conseguir que algún día sea esta Revista el recinto tranquilo y correcto donde vengan a asomarse todos los espíritus resueltos a ver claro.

¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen! El viejo cariz de la existencia va siendo arrumbado vertiginosamente, y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. Hay en el aire occidental disueltas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripecia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse.

Julio, 1923. (Publicado sin firma.)

INTRODUCCIÓN A UNA ESTIMATIVA

¿QUÉ SON LOS VALORES?

Desde hace algún tiempo, en los estudios filosóficos, en las obras literarias y aun en la conversación de las gentes pulidas aparecen con mucha insistencia los vocablos «valores», «valoración», «valorar». Las gentes de espíritu agrio que no saben otorgarse a sí mismas el lujo de comprender las cosas dirán que se trata de una moda. Sin embargo, la preocupación teórica y práctica en torno a los valores es uno de los hechos más hondamente reales del tiempo nuevo. Quien ignore el sentido e importancia de esa preocupación se halla a cien leguas de sospechar lo que hoy está aconteciendo en los profundos senos de la realidad contemporánea, y más lejos aún de entrever el mañana que hacia nosotros rápido avanza.

Se trata de una de las más fértiles conquistas que el siglo xx ha hecho y, a la par, de uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual.

Hasta fines del último siglo no existían más estudios sobre el valor que los referentes al valor económico (1).

En Ética y en Estética, en Sociología y en Psicología se empleaba a menudo el término «valor», sin que intentase nadie someter su

(1) Una vislumbre, bien que vaga, de los temas que hoy tanto nos interesan la tuvieron antes que nadie los ingleses. En las obras de Hutcheson, Saftesbury y aun de Adam Smith, se respira el ambiente que, más clarificado, constituye hoy la teoría de los valores. No obstante, los primeros pensadores que descubrieron en el Valor un problema científico aparte han sido Herbart (1776-1841), Beneke (1798-1854) y Lotze (1817-1881). Conviene desde luego advertir que la llamada «filosofía de los valores» (Windelband, Rickert, Münsterberg) tiene escasamente que ver con la «teoría de los valores» que ahora nos ocupa.

sentido a especial indagación. En los libros éticos de Kant, sobre todo en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, se habla varias veces en cada página de «valor», y no extrínseca o fortuitamente, sino del modo más formal. Los temas decisivos dentro del sistema moral kantiano son planteados o son resueltos en fórmulas donde la palabra «valor» interviene. Una vez y otra leemos expresiones como «valor absoluto», «valor relativo», «valor propio o íntimo de la persona», «valor moral», etc., sin que para fijar las graves alusiones de esos vocablos nos ofrezca Kant ni por casualidad una definición, nominal al menos, del valor, no hablemos de una investigación premeditada del problema objetivo que el término encierra.

No menos usual es la conversación de «valores estéticos», «valores vitales», «valores políticos», «valores culturales». Toda una generación se ha encendido al calor que irradiaba el lema de Nietzsche: *Transmutación de los valores*. Puede advertirse, desde luego, que se recurre al vocablo «valor» precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos. Lo cual equivale a reconocer que allí donde se habla de «valor» existe algo irreductible a todas las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser. ¿No fuera, por lo mismo, tanto más obligado precisar un poco en qué consiste eso que llamamos «valor»?

Tal es el propósito de las páginas subsiguientes: quisiera por el camino más corto conducir al lector hasta una noción clara y rigorosa de lo que son los valores. No es, pues, nuestro asunto una clase particular de valores; no qué sea el valor moral, o el valor económico, o el estético, sino qué sea el valor en general va a servir de meta a nuestra pesquisa.

Es sobremanera extraño que problema tan esencial y tan amplio aparezca ante nosotros como una *terra incognita*. Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que mientras la filosofía desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos.

Claro es que no ha acontecido rigorosamente así. Un tema tan radical no tolera que se le pase por alto. Podrá el pensador individual desapercibirlo, podrán correr ante él las épocas sin destacar formalmente su fisonomía; no obstante, el tema se hará presente de algún modo en el cuerpo de la ciencia. Unas veces estará fundido e indiferenciado con otros problemas; otras, por el contrario, se deslizará disfrazado bajo alguna de sus formas particulares; otras, en

fin, su presencia consistirá precisamente en una agresiva ausencia, como en un mosaico la pieza perdida hace constar su alejamiento dejando el perfil de su hueco.

Así la versión en que más reiteradamente ha preferido ocultarse el Valor es la idea del Bien. Durante siglos, la idea de lo bueno ha sido la que aproximó más el pensamiento a la idea de lo valioso. Pero como pronto veremos, el Bien no es sino, o el substrato del valor, o una clase de valores, una especie del género valor. Y acaece que cuando no se posee la verdadera idea genérica la especie se convierte en un falso género, del cual conocemos solo la nota específica. Un ejemplo aclarará esto que digo: para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos habían entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico o corporal. Solo este último conocían, y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología*. Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablemos del ser, entender la corporeidad. Junto a esta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en esta.

Pues análogamente, al hablar del Bien, llegaremos tan solo a conocer una forma específica del valor, sin que sospechemos tras ella el género valor. Y prueba inmediata de que es algo muy distinto tenemos en la sencilla consideración de que el Bien y el Mal se excluyen, son el uno lo contrario del otro y, sin embargo, uno y otro son valor: el Bien, un valor positivo; el Mal, un valor negativo. ¿Qué es, pues, ese substantivo «valor» común a ambos y que se especifica de tal modo en caracteres contrarios?

La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valioso o despreciable. El círculo de cosas que nos

son indiferentes es mucho más reducido y anómalo de lo que a primera vista parece. Y lo que llamamos indiferencia apreciativa suele ser una menor intensidad de nuestro interés positivo o negativo que, en comparación con más vivos intereses, consideramos prácticamente como nula.

Percibimos los objetos, los comparamos y analizamos, los sumamos, ordenamos y clasificamos. Indagando su mutuo condicionamiento, los encadenamos en series de causas y efectos, series que a su vez se articulan recíprocamente formando la estructura del universo, ilimitado en el espacio y en perpetua fluencia dentro del cauce de tiempo. Pero he aquí que esos mismos objetos organizados en un mundo según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una estructura universal distinta, para la cual no es lo decisivo que sea o no sea cada cosa, sino que valga o no valga, que valga más o que valga menos. No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series tempoespaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos.

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada.

Hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso e inválido, precioso y baladí, estimable, preferible, etc. Con ser bastante rica esta lengua valorativa, apenas si forma un rincón imperceptible de las significaciones estimativas. Por causas hondas de las cuales no es posible discurrir en este ensayo, existe en el lengujae la tendencia económica a expresar fenómenos de valor por medio de un halo de significación complementaria que rodea a la significación primaria, realista, de la palabra. Así, la voz «noble», en complexiones como «acción noble», «carácter noble», significa primariamente una cierta constitución real de unos movimientos externos o internos de una persona, o bien una cierta predisposición constante que posee realmente el alma de un indivi-

duo. Esta significación primaria se refiere, pues, a cosas o cualidades reales, como la palabra «rojo» se refiere a esta cualidad cromática que ahora estoy viendo. Pero sería falso afirmar que con esto hemos sastisfecho plenamente la significación de «noble». Cuando digo rojo me refiero exclusivamente al color de este nombre; pero cuando digo «acción noble» no me limito a nombrar una cierta clase de actos reales, sino que doy a entender de paso o complementariamente que esa clase de actos reales tiene un valor positivo frente al valor negativo que tiene otra clase de actos reales, a los que llamo «abyectos». Y si insistiéramos en nuestro análisis de lo que significamos con el vocablo «noble» dentro ya de lo estimativo, notaríamos que no declaramos solo adherir a tales actos un valor positivo en general. Pues al calificar una acción de «útil» también le atribuimos un valor positivo, pero muy distinto del valor «nobleza». Por «noble» entendemos, pues, un determinado valor positivo.

Del propio modo, los vocablos «generoso», «elegante», «diestro», «fuerte», «selecto» —o bien «sórdido», «inelegante», «torpe», «débil», «vulgar»—, significan a la vez realidades y valores. Es más; si se hiciera una exploración del diccionario con el ánimo de reunir todas las palabras de sentido completamente estimativo, pasmaría la fabulosa decantación de caracteres y matices valorales que hay en el idioma usadero.

Preguntémonos, pues, con algún rigor y urgencia: ¿qué son esos valores? Es seguro que a la mente del lector acuden ciertas respuestas a tal pregunta, y es probable que el orden en que aparezcan sea el mismo en que esas respuestas han surgido en el proceso científico. Dos de ellas resumen todas las demás y son como estaciones del camino dialéctico que todo espíritu sigue para llegar a una noción más pura, más exacta y más clara del Valor.

I. LOS VALORES NO SON LAS COSAS AGRADABLES

Antes que nada, nos ocurre pensar esto: una cosa es valiosa, tiene valor, cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada. Tiene valor negativo cuando nos desagrada y en la medida en que nos desagrada.

Fue Meinong el primero que de una manera formal y taxativa planteó el problema general del valor e intentó su teoría en *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*, publicadas en 1894 (1).

¿Quién no hallará plausible la idea de Mainong? Yo doy valor a una cosa; aquél a otra; yo prefiero lo que éste pospone, y viceversa. Lo que me agrada es valorado positivamente; lo que me enoja, negativamente.

He aquí renovarse, con motivo del valor, exactamente el mismo razonamiento que, allá en Grecia, sirvió de fundamento al escepticismo. Cada cual tiene su opinión y juzga que es ella la verdad; estas opiniones, presuntamente verdaderas, producen la más atroz disonancia. Tal es el venerable «tropo» o argumento de Agripa el académico, el «tropo» fundado en la diversidad inarmónica de las opiniones —τόν ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν.

Pero lo mismo que en el caso de la verdad, en el del valor, el «tropo» de Agripa, de gran efecto emocional, pasa a la vera del problema sin herirlo, como una flecha desviada. A la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal. La

---

(1) Alois Meinong, profesor de Filosofía en Praga: *Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894. Véase su polémica con Ehrenfels, a que luego hago referencia: *Über Werthaltung und Wert* (Sobre valoración y valor), en el *Archiv für systematische Philosophie*, 1895, tomo I, y su artículo *Über Urteilsgefühle; was sie sind und was nicht sind* (Sobre sentimientos de juicio: qué son y qué no son), en el *Archiv für die gesammte Psychologie*, tomo VI, 1905. En su libro *Über Annahmen* (Sobre las asumpciones), 2ª ed., 1910, dedica al asunto el capítulo IX. El punto de vista de Meinong en esta época es ampliamente desarrollado por Urban en e' libro *Valuation, its nature and laws*, 1909, que pueden consultar los que no lean alemán. Sin embargo, todos aquellos trabajos de Meinong que han ocupado y preocupado durante años a los axiólogos o *valoristas* carecen hoy de verdadero interés. El autor ha tenido que retirar todo lo esencial de sus ideas y aceptar la sencilla verdad que su maestro Franz Brentano había ya descubierto en 1889, bien que referida al problema del bien, sin destacar suficientemente la idea del valor. El folleto genial de Brentano, donde se formula por vez primera frente a Kant lo que yo juzgo principio esencial de la nueva Ética, se titula *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. (Traducción española de *Revista de Occidente*.) Las ideas de Brentano sobre psicología y ética no consiguieron prender en el siglo XIX, y en cambio, en la forma que las han dado sus discípulos —Husser, Meinong, Marty, etc.— han triunfado rápidamente en los pocos años del siglo XX que van corridos. ¡De tal modo son los siglos como climas favorables o adversos a determinadas simientes ideológicas!

coincidencia de todos los hombres en una misma opinión no daría a esta un quilate más de verdad; solo nos proporcionaría una mayor tranquilidad y confianza subjetivas, porque, en el fondo, somos los hombres humildes y débiles y nos aterra quedarnos con nuestro criterio.

Sin embargo, la idea de Meinong nos parece obvia: es la primera que se nos ocurre. Todos, al preguntarnos «¿qué es el valor?» nos hemos primeramente respondido: valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto. Las cosas no son por sí valiosas. Todo valor se origina en una valoración previa, y esta consiste en una concesión de dignidad y rango que hace el sujeto a las cosas según el placer o enojo que le causan.

No es un azar que esta idea en que se comienza por negar el carácter objetivo del valor y se le hace emanar del sujeto sea la primera que nos ocurre. Se trata de una predisposición nativa que en todos los órdenes caracteriza al hombre moderno, sobre todo al contemporáneo, y le diferencia radicalmente del hombre antiguo. Para este, lo espontáneo y primero es pensar que los objetos —cosas, verdades o normas— son independientes del sujeto, son transubjetivos. Solo en virtud de un gran esfuerzo mental de que solo algunos individuos geniales fueron capaces, llega la humanidad antigua a sospechar que tal vez todo ese mundo de objetos y relaciones objetivas es mera ilusión y se reduce a una emanación del sujeto. En el hombre moderno, que se inicia en el Renacimiento y llega en el siglo XIX a sus últimas consecuencias, esta suspicacia es normal y espontánea; no necesita de razones especiales para llegar a ella: la encuentra originariamente formando el estrato más hondo de su espíritu. Somos, en efecto, subjetivistas natos (1). Es curioso advertir la facilidad con que el hombre medio de nuestra época acepta toda tesis en la cual lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva. A nadie se le antoja paradójica, por ejemplo, la idea de Stuart Mill, y de todo el positivismo, que hace de las cosas circundantes —este tintero, esta mesa— un conglomerado de sensaciones y nada más. Como a pesar de estas teorías el tintero y la mesa nos seguirán inevitablemente pareciendo entidades distintas de nosotros, independientes de nuestros estados subjetivos; quiere decirse que esta manera de pensar implica el reconocimiento

(1) Subjetivismo es la torpe realidad que se oculta bajo el lindo nombre de «idealismo filosófico».

de que estamos condenados a un inexorable espejismo y a un perpetuo *quid pro quo*.

En el caso de los valores, la situación es pareja. Tal vez presenta con mayor claridad el error del positivismo, que, a pesar de su título y aspiración —ser una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos—, comienza siempre por desconocer el fenómeno mismo que quisiera explicar. Porque es el hecho, lo positivo, que en el momento de valorar algo como bueno no vemos la bondad proyectada sobre el objeto por nuestro sentimiento de agrado, sino al revés, como viniendo, como imponiéndose a nosotros desde el objeto. Ante un acto justo, es él quien nos parece y a quien diputamos por bueno, como el verde de la hoja nos aparece en la hoja y es propiedad de ella. De modo que lejos de parecernos bueno un hombre porque nos agrada, lo que positivamente acaece en nuestra conciencia es que nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él ese carácter valioso de la bondad. Este *porque* no es una palabra al aire. Nuestro agrado no se produce simplemente después de haber advertido la bondad del hombre; no se trata de una mera sucesión, sino que se presenta el agrado unido por un nexo consciente a esa bondad, del mismo modo que la conclusión no solo sigue a las premisas, sino que se funda en ellas o de ellas emerge.

La complacencia es ciertamente un estado subjetivo, pero no nace del sujeto, sino que es suscitada y nutrida por algún objeto. Toda complacencia es complacerse en algo. El origen de ella no puede ser ella misma, o, dicho en forma grotesca, lo agradable no lo es porque agrada, sino, al contrario, agrada por su gracia o virtud objetiva (1).

Por lo tanto, el valor del objeto tiene que hallarse ante nuestra conciencia previamente al orto de nuestro agrado. Luego no es nuestro sentimiento de complacencia quien da u otorga el valor a la cosa; antes bien, es, por decirlo así, quien lo recibe y con él o en él se regala.

---

(1) No hay más que una clase particular de valores donde el fundamento del agrado sea, en efecto, el placer: las delicias físicas. El placer físico agrada, esto es, complace. Pero aquí el vocablo «placer» se emplea en dos sentidos distintos.

El placer físico —como nadie ignora— es, no un sentimiento de complacencia, sino una sensación como la de color o sonido. Como el acto justo lleva anejo un valor, así todo placer físico es por sí mismo, aparte de nuestra complacencia en él, una realidad valiosa.

2. LOS VALORES NO SON LAS COSAS DESEADAS O DESEABLES

Si, como Meinong en su teoría inicial pretende, el valor de una cosa no fuese más que el resultado del agrado que nos produce, solo serían valiosos los objetos existentes. Ahora bien: valoramos sobre todo lo inexistente, la riqueza que no poseemos, la salud que nos falta. Los grandes valores son los ideales, esto es, lo que aún no se ha realizado.

Esta advertencia condujo a Ehrenfels, compañero de escuela filosófica de Meinong, a ensayar una nueva respuesta a nuestra pregunta sobre qué es el valor (1). También es ella una idea obvia que a todos nos ha ocurrido alguna vez. Por lo mismo, es no menos subjetivista que la anterior, y va inducida por análogo afán de atender a la disconformidad de las valoraciones humanas. Según Ehrenfels, son valiosas las cosas que deseamos. *Nuestro* desearlas es lo único real que hay en *su* valor. Del sentimiento como creador de los valores pasamos al apetito, a la inclinación, al interés, a lo que vulgarmente llamamos deseo. Siempre, no obstante, seguimos buscando el valor de los objetos en la intimidad de los sujetos.

La tesis de Ehrenfels dio lugar a una famosa polémica con réplicas y contrarréplicas entre él y Meinong. Esta polémica, desnuda de todo lo accidental, puede resumirse en un diálogo imaginario donde cada posición y rectificación representa un avance en el progreso dialéctico que eleva y perfecciona progresivamente nuestra idea del valor.

Meinong: El valor de una cosa puede identificarse con el ser deseada o apetecida. Desear no es valorar. Porque se desea solo lo que no se posee; por tanto, lo inexistente (o situaciones objetivas inexistentes). Ahora bien: es innegable que reconocemos valor a no pocas cosas existentes que poseemos y gozamos. Comienza propiamente la valoración con la existencia del objeto, y el apetito cesa con ella.

Ehrenfels: Es un error afirmar que no reconocemos valor a lo inexistente; la riqueza de que carecemos, el talento que no tenemos tienen valor, y lo tienen porque apetecemos tales cosas. Como Meinong busca el origen del valor en la complacencia que la actualidad

(1) Chr. von Ehrenfels: *System der Werttheorie*, 1898.

presente del objeto provoca en el sujeto, se ciega para el hecho primario de que valoramos lo inexistente, término de nuestro apetito.

Meinong: Reconozco mi error en un punto: lo lejano, ausente o inexistente también tiene valor para el sujeto. Pero el sentido de esa valoración es la conciencia de que si el objeto llegase a existir y serme presente me produciría agrado. Distinguiré, pues, un «valor de actualidad», el tenido por el objeto presente que me complace, y un «valor de potencialidad», el que, por ejemplo, ese mismo objeto tiene cuando está ausente. La teoría de la valoración como un fenómeno sentimental, empleada así se robustece. En cambio, Ehrenfels, partiendo del apetito que va a lo inexistente, deja fuera los valores de lo actual.

Ehrenfels: También cabe ampliar mi concepto. Lo existente no excita nuestro apetito, pero en todo instante nos formamos la idea de que ciertas cosas que poseemos, si no las poseyésemos, si fueran inexistentes, las desearíamos. Diremos, pues: valor es el ser deseado o deseable.

Con esto da fin la dialéctica contienda entre los dos pensadores austríacos. No es dudoso que siguiéndola hemos afinado nuestra puntería y hemos desechado posiciones insuficientes.

Subrayemos una nota común a ambas teorías litigantes. Para una y otra, el valor no es nada positivo en el objeto, sino emanación del sentimiento o del apetito subjetivos. Estos son estados psíquicos que poseen mayor o menor intensidad. Los valores tendrán que ser función de ellos y consecuentemente aumentar o disminuir con aquella intensidad. A mayor apetito o a mayor agrado, mayor valor.

Bastaría esto para sugerir el radical error que padecen ambas teorías psicologistas, subjetivistas.

Al sentimiento de desagrado no corresponde un valor negativo proporcionado, porque quien sufre una herida por salvar a un prójimo sufre un enojo y, sin embargo, valora positivamente el hecho que la produjo, la salvación del otro. Es falso superlativamente que los rangos de los valores y aun su carácter positivo o negativo sean función del agrado y del enojo, del deseo o la repulsión. El apetito que un hombre siente cuando lleva dos días sin comer es indudablemente más intenso que el que ese o cualquier otro hombre siente hacia la *Ilíada* y la Justicia que tienen o pueden tener mucho más valor que cierto alimento y aun que todo alimento. Venderá la *Ilíada* para comer y aun, por ventura, la Justicia; pero en tanto que toma los treinta dineros forzado por la violencia mecánica de su apetito,

seguirá valorando en más aquellos sublimes objetos. El hambre y sed de justicia, la conciencia de este valor —como de todos los demás— no comporta un más o un menos de intensidad y pertenece a aquella clase de fenómenos psíquicos que carecen de esa variabilidad dinámica. Así, no cabe pensar con mayor o menor fuerza que dos y dos son cuatro. O se piensa o no se piensa, es decir, o se «ve» con genuina evidencia la verdad de esa proposición, o no se «ve». En este ver cabe un más o un menos de claridad en lo visto, pero no una mayor o menor intensidad en el «ver».

Todas estas advertencias nos mueven a ir desligando el valor de los actos sentimentales y apetitivos, que, en efecto, andan siempre por nuestras almas cerca de la valoración, motivados o despertados, azuzados o reprimidos por esta, pero que no son ella misma.

Mas si el valor de una cosa no consiste en que la cosa complazca o enoje ni en que sea deseada o por lo menos deseable, ¿en qué puede consistir?

Casi siempre que en la ciencia se llega a un punto donde nos parece haber agotado vanamente todos los conceptos en una serie de ensayos estériles, es que nos hallamos próximos a la solución satisfactoria. Esos ensayos aparentemente inútiles han sido los esfuerzos exigidos para una más perfecta *mise au point* de la inteligencia.

3. LOS VALORES SON ALGO OBJETIVO Y NO SUBJETIVO

«Deseable» es un término equívoco. Cuando menos tiene dos sentidos diferentes que se refieren a dos fenómenos completamente distintos.

En primer lugar, «deseable» significa lo que Ehrenfels dice: «la posibilidad de ser deseado.» Ser deseado equivale a que algo tolere, permita, ofrezca el pretexto o la ocasión para que lo deseemos, para que ejecutemos hacia ello un acto de inclinación, de interés o apetito. En tal sentido, la cualidad «ser deseable» que a un objeto atribuyamos no nos dice nada peculiar sobre el valor, es una cualidad vacía, negativa. Porque nada hay que posiblemente no excite nuestro deseo. Todo lo que es y lo que no es *puede* ser deseado. Con la definición de Ehrenfels, pues —aparte los demás errores de su teoría—, no obtenemos diferenciación alguna entre el ser y el valor, entre un objeto cualquiera y ese mismo objeto cuando además de sus propiedades reales resulta tener esta otra que llamamos Valor.

Pero en segundo lugar, «deseable» significa, no el ser deseado ni el poder serlo mañana o en algún instante por alguien, sino el *merecer* ser deseado, el *ser digno* de ello aun cuando de hecho nadie jamás lo desee ni aun, en cierto modo, pueda desearlo. El «merecer» el «ser digno de algo» es, en tal sentido, una cualidad de las cosas indiferente a los actos reales de agrado o deseo que el sujeto ejercite ante ellas o con motivo de ellas. Se trata, por el contrario, de una exigencia que el objeto nos plantea. Como la amarillez del limón nos exige juzgar de él «que es amarillo y no azul», así la bondad de una acción, la belleza de un cuadro nos aparecen como imperativos que de esos objetos descienden sobre nosotros, en virtud de los cuales nuestros deseos y sentimientos adquieren cierto carácter virtual de adecuados o inadecuados, de rectos o erróneos. Exactamente por las mismas razones que consideramos una falsedad atribuir a un objeto blanco la cualidad de negro, cuando algo nos parece bueno consideramos un error que alguien o nosotros mismos reaccione ante ello con un sentimiento de antipatía o una repulsión.

En esta significación de lo «deseable» como lo que merece ser deseado entrevemos, al modo que por un resquicio, toda una nueva fisonomía del problema de los valores en que estos presentan un carácter objetivo. Ahora podemos advertir que también lo «agradable» contiene esa significación trascendente según la cual es agradable, no lo que de hecho agrada o pueda agradar, sino lo que merece y exige nuestro agrado. Y lo mismo podemos decir de lo amable, de lo que es digno de ser amado aun cuando tal vez no lo amamos efectivamente (1). No es, pues, nuestro deseo ni nuestro agrado ni nuestro amor; no es acto alguno del sujeto quien *da* el valor a la cosa. Es imposible llegar a una suficiente noción del Valor mientras se le busque suponiendo que es esencial a los valores constituir las metas de nuestros intereses o apetitos. La estrategia de Napoleón tiene para mí un gran valor sin que yo me sorprenda jamás en flagrante apetito de ella, siendo como soy hombre de toga y no de espada. Claro es que todas las complacencias y enojos, todos

(1) En este sentido usa, por ejemplo, Malebranche el término amable: «Dieu *ne pouvant pas* vouloir que les volontés qu'il a créés aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est à dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable.» (*Recherche de la vérité*, libro IV, capítulo 7.) Como se ve, para Malebranche son los valores («bien» «mal»), de tal suerte objetivos, que excluye en el mismo Dios la posibilidad de modificar la ley o norma de nuestras estimaciones.

los deseos y repulsiones están motivados por valores, pero estos no valen porque nos agraden o los deseemos, sino al revés, nos agradan y los deseamos porque nos parece que valen. Por tanto, tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestro sentimiento. Muchos de ellos son reconocidos por nosotros sin que nos ocurra desearlos o gozarlos (1).

Shakespeare sabía ya todo esto. Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías de valor: la subjetivista y la objetivista.

—Hermano —dice Héctor—, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Troilo: —¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

—No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.

Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa solo una clase específica de valor: el valor de justicia.

---

(1) Consecuentemente, es un error todavía más denso definir los valores como hace Schwartz en su *Psicología de la voluntad* (1901, pág. 34), diciendo: «Llamamos valor a todos los términos mediatos o inmediatos de la voluntad.» Suelen incidir en esta equivocación todos los que se plantean el problema del valor exclusivamente dentro de la Ética. Trata la Ética de hallar los principios y normas de la acción voluntaria. La acción voluntaria consiste en proponerse fines. Estos fines son buenos o malos, es decir, son valores positivos o negativos (por sí mismos, como piensa Santo Tomás; por la intención, o sea, previsión de sus consecuencias, como sostienen los utilitarios; por el carácter de la conciencia en que se deciden, como pretende Kant). De esto, que es cierto, no hay sino un paso a invertir la proposición: nuestros fines son valores, por consiguiente, los valores son nuestros fines. ¡Siempre la especie tratando de absorber al género!

Resumiendo: es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, servir de meta a nuestro deseo y ser fin de la voluntad. Sobre todo ello muy bien Scheler en *Der Formalismus in der Ethik*, 1913. [Traducción española de *Revista de Occidente*.]

4. LOS VALORES SON CUALIDADES IRREALES RESIDENTES EN LAS COSAS

No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres.

Hay, sin embargo, una radical diferencia entre la manera como vemos las cosas y la manera como percibimos los valores. Ante todo, es menester distinguir los valores de las cosas que valen. Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valores positivos o negativos, superiores o inferiores, de esta clase o de la otra. El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que es «tenido» por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia (1). Los valores se presentan como cualidades de las cosas.

Busquemos en el traje elegante con los ojos de la cara esta su elegancia. Vana pesquisa. Veremos su color y su forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia es invisible —es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto. Se dirá que un traje invisible, como el del rey del cuento, no puede ser elegante, que la elegancia es un atributo adscrito a cierta forma y color que un traje tiene. Es verdad, la elegancia es el valor invisible que reside en las líneas y colorido visibles del traje, es la peculiarísima dignidad que a estas formas reales pertenece. Pero la «dignidad» en sí misma se esquiva a toda visión física.

¿No serán entonces los valores unas naturalezas místicas y misteriosas que, como las ideas platónicas, escapan a nuestra visión sublunar y habitan en un lugar sobreceleste? Nada de eso. Los valores no son cosas, no son realidades, pero el mundo de los objetos —aun excluyendo toda mística pseudo-realidad— no se compone solo de cosas. Un número no es una cosa, pero es un objeto indubitable, tan claro, más claro que cosa alguna.

---

(1) Esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo xx.

Una sencilla clasificación de las cualidades que las cosas tienen nos pone en ruta segura para comprender qué linaje de objeto son los valores. Las cosas tienen ciertas *cualidades propias*, esto es, cualidades que poseen por sí mismas, independientemente de su relación con otras cosas. Así, el color y forma de la naranja son cualidades que esta tiene, aunque estuviese sola en el mundo (1). Pero si esa naranja es igual a otra, esta igualdad es una nueva cualidad tan suya como el color o la forma. Solo que la igualdad no la tiene la naranja cuando está sola, sino cuando es comparada con otra, puesta en relación con otra. Es, pues, no una *cualidad propia*, sino una *cualidad relativa*. De este tipo son la identidad, la semejanza, el ser mayor o menor, etc., etc. Ahora bien: es característico de estas cualidades relativas no ser visibles a los ojos de la cara. Cuando vemos dos naranjas iguales, vemos dos naranjas, pero no su igualdad. La igualdad supone una comparación, y la comparación no es faena de los ojos, sino del intelecto. No obstante, después de la comparación la igualdad se nos hace patente con una evidencia pareja a la visual. Podemos decir que «vemos» la igualdad con un ver no ocular, sino intelectual. Esta intelección, este entender es una percepción del mismo género que la visual, pero de otra especie, Sin ella no podríamos decir que 2 + 2 son igual a 4.

El positivismo fue impulsado por la sana tendencia de no admitir como verdadero otro conocimiento que el fundado últimamente en la percepción inmediata de los objetos. En efecto, todo lo que sea hablar de algo sin verlo, todo lo que sea atribuir a algo lo que no se ha visto de él, es cuando menos problemático, y es siempre más o menos caprichoso. El error del positivismo fue comenzar por ser infiel a su inspiración originaria y suponer dogmáticamente que no hay más fenómenos que los sensibles ni por tanto más percepción inmediata que la de tipo sensorial. Por esta razón no ha podido nunca el positivismo constituirse en un sistema suficiente del universo. El hecho simplicísimo de la existencia de los números es ya ocasión ineluctable de naufragio para el positivista. Porque el número no se ve, se entiende, y este entender no es percepción menos inmediata que la visual.

Por consiguiente, es preciso integrar el positivismo en una actitud menos dogmática y prejuiciosa. De todo lo que hablamos con

(1) Aparte, se entiende, de un sujeto consciente que la percibe. No es ahora ocasión de discutir en qué sentido los colores son o no independientes de la subjetividad.

sentido es porque tenemos algún contacto con ello; de otro modo no lo distinguiríamos. Este contacto o percepción inmediata será de distinta índole, según sea la contextura del objeto. El color lo ve el ojo, pero no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye, pero se entiende, como la igualdad, la semejanza, etc. Hay una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual.

Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui géneris*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Solo cabe «sentirlas», y mejor, estimarlas o desestimarlas.

El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia solo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y solo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor.

5. EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES ES ABSOLUTO Y CUASI MATEMÁTICO

Alguna pulcritud de lenguaje contribuirá a esclarecer la cuestión. He dicho que es forzoso distinguir entre las cosas —que son realidades— y los valores —que son virtualidades. Pues bien: una cosa que tomanos con sus propiedades materiales y además con sus valores, es lo que debe llamarse un «bien» si los valores son positivos, un «mal» si son negativos. El lienzo de Velázquez, con sus líneas y colores, es solo una cosa; si además percibimos en él la gracia sobria de su cromatismo, el noble asiento de las figuras, la conmovedora palpitación de su ambiente —es un «bien». Diríase, pues, que cada cosa, sobre el repertorio de cualidades que hacen de ella tal ser, tiene como un halo de cualidades de valor que definen su perfil estimativo.

Y aquí sobreviene un advertimiento de la mayor importancia. La percepción de la cosa como tal y la percepción de sus valores se producen con gran independencia una de otra. Quiero decir que a veces vemos muy bien una cosa y, sin embargo, no «vemos» sus valores. Ejemplo: durante trescientos años se han mirado los cua-

dros de *el Greco* sin descubrir sus peculiares calidades estéticas. Otras veces, inversamente, tenemos clara conciencia de ciertos valores sin necesidad de «verlos» realizados en cosa alguna. En la creación artística, esta prelación del valor es el caso normal. Suele el artista partir de la intuición de ciertos valores que un cuadro o poesía deben tener, y solo después encuentra los caracteres reales —formas, imágenes, ritmos— en que aquellos se incorporan. Cuando se preguntaba a Rafael qué era lo que copiaba en sus cuadros, respondía: «*Una certa idea che mi vien in mente.*» Esta idea previa era primeramente un puro organismo de valores: *grazzia* de líneas, equilibrada arquitectura, dulce pulimento de formas, etc.

Conviene fijar bien los términos a que esta averiguación conduce. Todo valor, por tener un carácter de cualidad, postula el ser referido a alguna cosa concreta. La blancura será siempre blancura de algo. La bondad, bondad de alguien. Pero, en ocasiones, vemos la cualidad sin conocer bien su substrato, la cosa que la posee y de quien es. En la inquieta llanura marina divisamos a lo mejor una blancura que no sabemos si pertenece a un velamen, a una roca o a la espuma lejana. En el caso de los valores, la independencia es mayor. «Sentimos» con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto.

Por tanto, la experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. Pero, además, es de índole muy distinta. Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos nunca del todo una manzana; tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez más aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes*. Las vemos de una vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura. Toda nuestra labor mental posterior se hace sobre esa primera visión u otra que no hace sino reiterar aquella. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta. De aquí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien: la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática (1).

---

(1) Nótese que hablo estrictamente del conocimiento de valores. La cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en

Esto sonará extrañamente en muchos oídos, pero es de esperar que mayor reflexión los habitúe a reconocer tan ineludible pensamiento. La sentencia *de gustibus non disputandum* es un craso error. Supone que en el orbe de los «gustos», es decir, de las valoraciones, no existen objetividades evidentes a las cuales poder referir en última sustancia nuestras disputas. La verdad es lo contrario: todo «gusto» nuestro gusta un valor (las puras cosas no ofrecen posibilidad al gustar y disgustar), y todo valor es un objeto independiente de nuestros caprichos.

6. DIMENSIONES DEL VALOR

La naturaleza genuina de los valores aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. En efecto, un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas. No hay nada en el mundo del ser que sea negativo en el plenario sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza.

Además de esta su cualidad —positiva o negativa— es esencial a todo valor ser superior, inferior o equivalente a otro. Es decir, que todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades, en una jerarquía. La elegancia es un valor positivo —frente al negativo inelegancia—, pero, a la vez, es inferior a la bondad moral y a la belleza. La certidumbre de esta subordinación no goza de menor firmeza que pueda tener la que sentimos cuando afirmamos que cuatro es menos que cinco, y es, a la postre, del mismo tipo. En última instancia, la verdad matemática nos transfiere a la intuición o intelección de los números. Basta entender bien lo que es cinco y lo que es cuatro para que nos sea evidente la minoría de cuatro con respecto a cinco. Basta asimismo con «ver» bien lo que es «elegancia» y lo que es «bondad moral» para que aquella aparezca como objetivamente inferior a esta.

Cualidad y rango son propiedades de cada valor que este posee merced a su materia, última contextura estimativa, irreductible a toda otra determinación. Eso que la elegancia es en sí misma, a diferencia de la justicia, de la belleza, de la utilidad, de la destreza, etcétera, no puede ser definido, como no puede ser definido el color

---

ella suponemos, solo permite soluciones empíricas y aproximadas. Parejamente es absoluto nuestro conocimiento del triángulo, pero no el que un cuerpo real sea o no rigorosamente triangular.

rojo ni tal sonido. Nuestra noticia de ello solo puede consistir en una directa, inmediata percepción (1).

Resumiendo: el valor tiene tres dimensiones: su cualidad, su rango y su materia.

La definición de los valores solo puede hacerse —como la de los colores— por medios indirectos. El anaranjado puede ser definido indirectamente diciendo que es el color situado en el espectro entre el rojo y el amarillo. Parejamente cabe reducir a concepto los valores determinando el repertorio de objetos en que residen y el tipo de reacciones subjetivas que les son adecuadas.

¿Qué clase de objetos pueden servir de substrato o soporte al valor «bondad moral»? Evidentemente no podemos decir con formal sentido que es buena una piedra ni una planta. Solo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos «persona». Quedan, pues, excluidos como substratos de este valor todos los objetos físicos y todos los animados exentos de voluntad. Pero tampoco una persona imaginaria —el personaje de una novela— es propiamente bueno, sino solo ficticiamente.

En cambio, «bellos» pueden ser los paisajes, las rocas, las plantas, los animales. Y pueden serlo con plenitud de sentido aunque sean fantásticos. El paisaje pintado puede ser bello no solo como pintura real, sino como tal paisaje imaginario. No está, pues, el valor «belleza» —que en rigor es el nombre genérico de innumerables valores— condicionado por la existencia de su objeto, como acontece con los valores morales o los de utilidad.

Si ahora consideramos qué reacciones sentimentales a estos valores son adecuadas y cuáles no, hallaremos lo siguiente: a la belleza corresponde agrado y entusiasmo, pero no respeto. El cuadro de *Las meninas* no es respetable ni, rigorosamente hablando, admirable. La admiración es un sentimiento que corresponde más que a la obra a su creación. Velázquez es el admirable autor de la obra deliciosa. En cambio, la acción buena no puede ser directamente objeto de complacencia, sino de respeto. Es el respeto la emoción congrua a la virtud. La utilidad, por su parte, es un género de valores ante el cual no es conveniente un sentimiento de respeto ni de complacencia.

---

(1) Que los valores tienen su «materia» diferencial y no son solo formales ha sido el gran descubrimiento de Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik*. No es ahora interesante ni urgente poner ciertos reparos a las ideas de Scheler sobre este punto.

Complace tal vez el fin que el útil logra, pero el útil como tal solo provoca una peculiar emoción de satisfacción, sentimiento sin temperatura muy proporcionado al carácter racional, frígido, del valor mismo «utilidad». De aquí que las épocas de utilitarismo predominante se caractericen por una gran tibieza psíquica.

7. CLASES DE VALORES

El propósito de estas páginas se reducía a obtener una noción clara de lo que es el valor. El problema de la clasificación de los valores requeriría muy complejas observaciones. Quede, pues, intacto para mejor coyuntura. Solamente con el fin de facilitar al lector la meditación propia sobre tan sutil materia indicaré las grandes clases que, atendiendo a su materia, forman los valores:

Valores positivos y negativos.

Útiles		Capaz—Incapaz. Caro—Barato. Abundante—Escaso, etc.
Vitales		Sano—Enfermo. Selecto—Vulgar. Enérgico—Inerte. Fuerte—Débil, etc.
Espirituales	Intelectuales	Conocimiento—Error. Exacto—Aproximado. Evidente—Probable, etc.
	Morales	Bueno—Malo. Bondadoso—Malvado. Justo—Injusto. Escrupuloso—Relajado. Leal—Desleal, etc.
	Estéticos	Bello—Feo. Gracioso—Tosco. Elegante—Inelegante. Armonioso—Inarmónico...
Religiosos		Santo o sagrado—Profano. Divino—Demoníaco. Supremo—Derivado. Milagroso—Mecánico, etc. (1).

(1) Nótese que es indiferente para la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor «santidad» o «divinidad».

Hemos de acostumbrarnos a reconocer que la fauna y la flora de la estimación no son menos ricas que las naturales. Las cualidades de valor son innumerables como las físicas, y el hombre va teniendo de ellas, lo mismo que de estas, una creciente experiencia a lo largo de la historia. Una de las más sugestivas investigaciones que la nueva teoría inspira es la reconstrucción de la historia como proceso de descubrimiento de los valores. Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia.

Asimismo, fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención genial de nuevos valores —así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo, Napoleón. En fin, aquellos otros espíritus soberanos que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es, de religiosos, moralistas, políticos, pero han descubierto en el universo valores antes latentes: Miguel Angel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal.

Todo esto y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas. El hombre se apresta a sujetar bajo un régimen rigoroso la región de los gustos y de los sentimientos, que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La Ética, la Estética, las normas jurídicas entran en una nueva fase de su historia. Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y el relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos.

Revista de Occidente, N.º IV, octubre 1923.

A LA «ACADEMIA PLATÓNICA» DE PABLO LUIS LANDSBERG

Va para tres años que en un ensayo titulado *La deshumanización del Arte* intentaba yo definir los nuevos estilos y maneras que dominan la producción juvenil. Pareció entonces extraño que en vez de comenzar con el análisis de las obras mismas partiese de la relación en que los nuevos artistas y el público se encuentran. Esto era comenzar por el lado subjetivo y sociológico de la cuestión. Las razones que para ello tenía eran largas y complejas. Poco tiempo después apareció el libro de Landsberg, que ahora tiene en sus manos el lector. En él hallará algunas de aquellas razones silenciadas por mí. Desde hace tiempo, pienso e insinúo que es ineludible el retorno a la investigación sociológica. Los problemas mismos nos obligan a ello. Claro es que la nueva concepción sociológica ha de ser harto más sutil, más rigorosa, más filosófica que las usadas hacia 1890.

El estudio de Landsberg, cuyo título en la edición alemana es *Esencia y sentido de la Academia platónica*, pertenece a la serie de trabajos que llama Scheler *Sociología del saber* y apareció el año pasado en un nutrido volumen. Por razones de espacio quedó fuera la contribución de Landsberg a aquella obra colectiva y fue publicada aparte.

Creo que este libro puede interesar vivamente a filosófos, historiadores y pedagogos. Es, además, un síntoma ejemplar de la manera de pensar que comienza a regir los espíritus. Su autor es muy joven y si ello le hace mostrar a veces un exceso de fervor, permite, a la par, que la gracia de su convicción nos llegue intacta. Sin embargo, los últimos fundamentos de esta concepción sociológica no van en la obra presente. Han de buscarse en el genial estudio de Max Scheler, *Problema de una sociología del saber*, que esperamos ofrecer pronto a los lectores de nuestra biblioteca.

Madrid, abril de 1926.

A «PSICOLOGÍA», DE FRANCISCO BRENTANO

Hay obras de ancha fama y escaso influjo. Otras, por el contrario, siguen un destino tácito y como subrepticio, al tiempo mismo en que van transformando la superficie de la historia. El libro de Francisco Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, es de este último linaje. El hecho es tan escueto y tan sorprendente, que merece especialísima consignación. Este libro, publicado en 1874, ha producido un cambio total en la ideología filosófica del mundo, y, sin embargo, la segunda edición no ha aparecido hasta 1925. Aconsejan datos como este al fino historiador la mayor perspicacia cuando busque los orígenes de las mutaciones humanas, que suelen hallarse, como la cuna de los grandes ríos, en lugares repuestos y a trasmano.

Francisco Brentano es, sin duda, la figura más heteróclita de la filosofía contemporánea. Su estilo de pensador recuerda por su sobriedad, vigor y eficiencia solo a las mentes antiguas. Brentano, nacido en 1838, fue sacerdote católico, y por algún tiempo profesor en Viena. Por dificultades con el Gobierno de su país dejó la cátedra, después de haber repudiado los hábitos de clérigo, aunque perduró en sus profundas convicciones cristianas. En rigor, no compuso más que un libro: el primer tomo de la *Psicología* antes citada. Lo demás de su labor se reduce a breves folletos, compuestos de pura esencia intelectual, cada uno de los cuales trajo consigo la reforma de toda una disciplina filosófica. Su *Psicología de Aristóteles* (1867) y su estudio *Sobre los diversos significados del ser, según Aristóteles* (1862) fueron el punto de partida para un nuevo aristotelismo, que sirvió de carril a sus posteriores innovaciones.

En su discurso *Sobre el origen del conocimiento moral* (1889), da el paso decisivo para fundar lo que, luego de magnífico desarrollo, debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos, se llama hoy «ciencia de los valores».

Para Brentano, la filosofía no era un menester literario. No le urgía escribir páginas y páginas, sino esculpir definiciones y argumentos. Convencido de que pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes, vivió concentrado sobre las cuestiones esenciales de la metafísica, la ética y la psicología. Fortuna o genialidad le atrajo, como discípulos, los hombres jóvenes que luego han influido más decisivamente en el pensamiento europeo: Husserl, Meinong, Stumpf, Ehrenfels, etc. Puede decirse que la filosofía actual de tipo más rigoroso y científico procede de Brentano, al través de sus grandes discípulos.

Conviene, pues, que los aficionados españoles puedan manejar la obra egregia de tal filósofo. A este fin se inicia ahora su versión castellana, y comenzamos por los dos famosos capítulos de su *Psicología* que más fértil influjo han tenido. A ellos seguirá el ensayo *Sobre el origen del conocimiento moral*, donde agudamente crea Brentano las bases de una nueva ética.

Retirado en Zurich, ciego en sus últimos años, sereno y alerta, murió el gran filósofo en marzo de 1917.

Madrid, agosto de 1916. (Publicado sin firma.)

A «UNA PUNTA DE EUROPA», DE VICTORIANO GARCÍA MARTÍ

Merece sincero aplauso Victoriano García Martí por haberse atrevido a ensayar una definición del alma gallega. Es seguro que a sus juicios se opondrán otros, que habrá disparidad de opinión sobre cómo es esa alma que palpita en una punta de Europa. Pero la discusión no hará sino subrayar lo más importante: la existencia, la realidad de un cierto modo humano, diferente de los demás y centrado en sí mismo, que es el ser gallego.

Yo creo que una de las cosas más útiles para el inmediato porvenir español es que se renueve la meditación sobre el hecho regional. Hace años brotó en la vida pública de España bajo desfavorables auspicios. De la idea de región —tan clara y tan fértil— se hizo un «regionalismo» arbitrario y confuso. Fue arbitrariedad y confusión mezclar, desde luego, el simple hecho regional con uno de los conceptos más problemáticos que existen en el conjunto de las nociones sociológicas: la nación. Se entendió la región como nación, es decir, se pretendió aclarar lo evidente con lo oscuro. ¿Quién, hablando en serio y rigorosamente, cree saber lo que es una nación? A esta primera potencia de confusión se agregó otra mayor: se dio por cierto que a la idea de nación va anejo como esencial atributo jurídico la de Estado; es decir, la soberanía separada. Toda esta turbia ideología no ha hecho sino entorpecer el desarrollo del hecho regional y su aprovechamiento para una nueva forma de vida pública en España.

No es derramando fuera de sí misma la idea de región, centrifugándola hacia conceptos más amplios, cual es el de nación, o radicalmente, cual es el de Estado, como se extrae de ella la mayor

sustancia, sino al revés, reteniéndose en sus límites y aun recogiéndose hacia dentro de ella. Por eso, al mismo tiempo que aplaudo el sentido de estudios como el presente y en su beneficio, considero ineludible denunciar el viejo regionalismo.

Toda mi fe en la fecundidad de un nuevo regionalismo presupone que gallegos o vascongados o catalanes abandonen la creencia, tan falsa como ingenua, de que basta con que exista una cierta peculiaridad étnica, un cierto modo de ser corporal y moral, para tener derecho a constituir un Estado. No se comprende que durante algunos años haya corrido este pensamiento como verdad evidente por sí misma. En primer lugar, no existe un derecho a ser Estado, ni siquiera existe el principio o norma de que quepa derivarlo y atribuirlo en justicia. Pero de existir ese principio, sería más bien opuesto a lo que se supuso en los años del regionalismo nacionalista. Porque la nación, si algo medio claro significa, es comunidad de sangre y de las inclinaciones que la sangre transmite. Ahora bien: por muchas vueltas que se dé a los conceptos de soberanía y de Estado, no se halla en ellos la menor referencia a la comunidad sanguínea. Lejos de eso, la convivencia estatal, la unidad civil soberana, radica en la voluntad histórica —y no en la fatalidad biológica— de convivir. Y, en efecto, el origen del Estado y su desarrollo ha consistido siempre en la unión política de grupos humanos étnicamente desunidos. Mientras se siga amparando la decrépita y vaga doctrina que ve en el Estado una última amplificación de la familia y en esta una especie de Estado germinal y nativo, no se entenderá nada del proceso histórico efectivo. El Estado nace siempre antes que la familia *sensu stricto*, y si por familia se quiere entender solo el grupo zoológico de padres e hijos, será preciso decir que el Estado ha nacido en oposición a la dispersión de las unidades familiares y sanguíneas, obligando a estas a una unidad superior trans-zoológica que trascienda precisamente la disociación étnica —de hordas, pueblos, razas.

De esta manera, un nuevo regionalismo debería invertir los términos de la cuestión. Dada la diferencia étnica evidente —por ejemplo, Galicia, Vasconia, Cataluña—, no debe preguntarse qué derechos políticos le corresponde, sino al revés, cómo puede aprovecharse en beneficio del Estado esa diferencia, precisamente por ser diferencia. Así viene el nuevo regionalismo a completar la idea de Estado, en vez de anularla, como en el fondo quería el viejo. Si el Estado es el principio de la unidad (jurídica), en lo heterogéneo (biológico) el regionalismo es el principio que subraya la fecundidad de lo heterogéneo dentro de aquella unidad. Para un racionalista al modo

antiguo, la heterogeneidad de fuerzas étnicas dentro de un Estado es un mal. Hoy empezamos a ver que la diferencia entre las almas regionales es una magnífica riqueza para el dinamismo del Estado, riqueza que es preciso aprovechar políticamente.

Cuando se lean estas páginas de García Martí, en que aparece tan acusado el perfil del alma gallega frente a los de otros grupos peninsulares, sorprende con mayor vehemencia que el hecho enorme de la peculiaridad regional no arroje la menor proyección sobre el régimen civil de España. Revela ello que nuestro Estado es un ente abstracto, como fraguado por generaciones muy geométricas: es un Estado en que solo se afirma la dimensión de la unidad sin más modelado, relieve y calificación. ¡Unidad pobre, sin articulaciones ni eterna variedad!

1927.

A UNA EDICIÓN DE SUS OBRAS (1)

La aparición de mis obras, que hasta ahora volaban como bandada fortuita de volúmenes, en una edición compacta es idea y voluntad de un editor, no mías. Yo no he sentido todavía el deseo íntimo de reunir mi obra. Ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado, significa una altitud decisiva en la trayectoria de una vida. Tal vez se llega en él a la divisoria entre el modo ascendente y el descendente de la vitalidad. El escritor advierte angustiado que pierde peso actual, que las ideas afluyen a su torrentera interior con menos abundancia, borboteo y delicioso atropellamiento. Esto le lleva a compensar su déficit presente recogiendo su pasado, poniéndolo sobre sí para que conste y complete la sensación gravitatoria que antes tenía.

Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo. No sé bien por qué, pero siempre he notado con sorpresa que cuando alguien de mi tiempo se complacía voluptuosamente en rememorar las cosas de la juventud o de la niñez, yo no experimentaba goce alguno en esa inmersión y descenso a aguas pretéritas. Al contrario, el roce con la piel de mi pasado me repugnaba y toda la presunta gracia de la adolescencia y la infancia propias no ha logrado aún vencer en mí lo que tienen de cadavérico, de fenecido. Y no creo que mi vida haya sido especialmente infeliz o impresentable ni más repugnante que la que lo haya sido menos. Cuando se está aún fuertemente proyectado hacia el futuro, nuestro pasado no hace presa en nosotros con sus deleites peculiares. Ya llegará la hora de las «Memorias», la torsión de la cabeza hacia atrás. Entonces el hombre compensa la esterilidad de su porvenir con un inesperado reverdecer de todos los paisajes agostados.

(1) «Obras», de José Ortega y Gasset. Espasa-Calpe, S. A.

En semejante estado de espíritu, tan poco propicio al recuerdo, no me es posible dirigir la mirada a mi obra para intentar definirla. Miro atrás sin entusiasmo y veo solo lo que vemos en el arenal o en la playa húmeda y solitaria: el pespunte de nuestros pasos, tan ridículo, con sus parejas de improntas monótonamente repetidas en larga fila. Eso es, visto desde hoy, lo que quedó de nuestros frenesíes: ¡huellas, huellas! —leves depresiones de azar en un terreno blando.

¿No es terrible que de nuestro paseo mágico quede solo eso —la muda estupidez de la huella— y lo demás se haya volatilizado, borrado del universo? Menos mal en otros países, donde el hombre goza de tamaño lujo vital que no se contenta con arrastrar la radical soledad que es su existencia, sino que transmigra a la del prójimo, se esfuerza en reconstruir la vida de otros hombres, de entenderla y descubrir su secreto. ¿Puede esperar un español que algún compatriota sienta interés por el secreto de lo que fue su vida? Porque, no se dude, toda vida es secreto y jeroglífico. De aquí que la biografía sea siempre un albur de la intuición. No hay método seguro para acertar con la clave arcana de una existencia ajena. Por lo mismo, el hombre generoso, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de penetrar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta —de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano. La justicia mecaniza, falsifica el juicio para hacer posible la sentencia. No es, pues, extraño que del inmenso volumen de la historia universal se puedan espumar tan pocos nombres de jueces inteligentes. Aunque personalmente lo fueran, su oficio les obligó a amputar su propia perspicacia. Este es el triste heroísmo del juez, sin el cual la convivencia humana no resultaría posible. Vaya nuestro respeto a esa dolorosa profesión; pero de paso detestemos a los que sin ejercerla se constituyen tan fácil y alegremente en jueces de afición.

Pero a lo que iba: ese ensayo de transmigración a una vida ajena, que con tan puro entusiasmo suele hacer el hombre francés, inglés o alemán, no procede de altruismo. El altruismo, como principio radicalmente opuesto al egoísmo e independiente de él, no existe sino en la patología. Lo que pasa es que el hombre de vida profunda, por tanto, muy metida en sí, por tanto, muy solitaria —la autenticidad de una vida se mide por su dosis de soledad—, siente en ese contacto con la víscera de otra existencia humana una formidable incitación.

Tal vez el fenómeno es más amplio. Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco rojo de sangre, la sangre de un toro que, herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, patea el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella manera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida —o simplemente sus vestigios— se produce siempre una especie de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad —es decir, que la vida se exalta al entrar en su presencia otra vida.

Con el hombre pasa lo mismo cuando lo es en verdad. He aquí que caminamos por la gran ausencia inmóvil que tierra y vegetación depositan sobre el paisaje. De pronto un ave rompe el vuelo a nuestros pies. Nos estremecemos. En la lejanía aparece un hombre. La ausencia afirmada por los elementos botánicos queda ahora habitada por un ingrediente de inquietud. Y eso que estamos ya habituados a la proximidad del prójimo. ¡Qué sería en otros tiempos! Se ha hecho notar que en los albores de nuestra especie el hombre era un animal raro. Minúsculos grupos humanos vagaban sobre el inmenso escenario geológico. De tarde en tarde, con larguísimos intervalos, se producía el terrible acontecimiento: que un grupo de hombres encontraba en el universo a otro grupo de hombres. Este encuentro debía de suscitar fabulosos estremecimientos. ¡Qué ardores, qué terrores, qué trepidación prolongada debía dejar en las imaginaciones este choque de un grupo de hombres con la imagen pasajera de algunos otros hombres!

No es, pues, altruismo, en el beato sentido de la palabra, lo que mueve al europeo normal en su afán de reconstruir y comprender otras vidas. La vida de otro hombre le es un cóctel, un latigazo para resumergirse animosamente en la suya propia. Se dirá que este uso de embriagarse con la vida ajena es vampirismo. Tal vez; pero entonces la moral más pura lo es. Porque consiste en la fusión del egoísmo y el altruismo: es ser altruista por egoísmo y egoísta por altruismo. El hombre necesita nutrirse —egoísmo— con la vida de los otros —altruismo. Este profundo entusiasmo hacia el otro *porque* yo lo necesito supera la contraposición. El verdadero egoísta es el que, en el fondo de sí mismo, no necesita de otro.

Desde el comienzo de mi obra me he preocupado de fomentar la

porosidad de mis lectores hacia el prójimo, porque presentía ya una experiencia que mi vida posterior no ha hecho sino confirmar. Yo no sé bien cómo enunciarla, y desearía que mis expresiones se entendiesen *cum grano salis*. Porque, en verdad, la experiencia es sorprendente. Según ella, resultaría que, con pavorosa frecuencia, cuando el español castizo tiene la sensación de que ante él hay otra vida humana, lo que se llama otra vida humana, con su arcano que late misterioso como el corazón revelador dentro del muro en el cuento romántico, experimenta lo contrario que antes he dicho: experimenta depresión. En vez de exaltarse ante la presunción de otra existencia, que palpita a su vera, lo que hace es sentirse disminuido, triste, desilusionado.

¿Cómo es esto posible? ¿Pues qué le ilusionaba? ¿Tal vez perdurar en la vaga idea de que solo él existe en el mundo? El mundo es, por lo pronto, un horizonte cuyo centro es el individuo. Esta es la perspectiva básica de la vida. Pero acontece que dentro de ese horizonte *nuestro* encontramos —problemáticos, jeroglíficos, enigmáticos— ciertos fenómenos que nos ponen en la sospecha de que junto a nosotros vacan *otros* a su propia existencia. Cada una de estas ajenas vidas tendrá inexorablemente su perspectiva; es decir, que el prójimo se sentirá, a su vez, centro de otro horizonte. Esto nos obliga a complicar nuestra perspectiva primaria articulando en ella esas otras virtuales que son las vidas de los demás.

Como cada vida es lo que cada cual vive y su realidad no consiste más que en ser para sí —mi vida me acontece a mí y solo a mí—, claro es que, por el pronto, dos vidas son incomunicantes. No se puede saltar de la una a la otra: cada una es hermética, cerrada hacia sí. Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia que acaso está gozando. Cada cual es el peludo Robinsón de su vida desierta. De aquí que, instalado el individuo en su solipsismo vital, tienda a cegarse para las existencias ajenas. Porque la vida, consistiendo en lo que a cada cual y solo a él acontece, no es posible ver la del otro si no se traslada uno, por casi mágica transmigración, desde sí mismo al centro que es el otro individuo. Supone, pues, la transitoria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo.

Esta negación de sí, supremo lujo de las criaturas, es, pues, un acto de rebosante vitalidad. El débil, náufrago de sí mismo, se agarra a su yo como a la roca fortuita. Pero, además, ese intento transmigratorio requiere cierta elasticidad de imaginación. Yo me veo a mí mismo, soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a

ella; pero al prójimo tengo que imaginarlo. En rigor, tengo que crearlo al través de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando.

Ahora bien: me ha parecido observar que la imaginación del español no llega a construir la vida del prójimo como en efecto es —a saber: como un orbe independiente del nuestro, centrado en sí, gravitando hacia su íntimo núcleo. El español, por el contrario, no se permite esos lujos, no se decide a abandonar su perspectiva inmediata y primaria, en la cual es él el centro y todo lo demás mera periferia a él referida. Pero lo que es solo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje, tiene el carácter de cosa y no de persona. Cosa es lo que yo veo, palpo, uso, formo, transformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome. Persona, en cambio, es algo cuando no solo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de cosas en su derredor, entre las cuales, tal vez, estoy yo. De suerte que yo no puedo sentir algo como siendo persona si no aprendo a considerarme como objeto de su periferia. Entonces, al verme como elemento del paisaje ajeno, me estoy viendo desde el prójimo, es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida.

Esta contradanza es la que no suele bailar el español. Cada cual se halla definitivamente surto en su centro vital y es inútil esperar de él aventuradas navegaciones por lo humano en torno de él. Los prójimos no son nunca personalizados del todo: quedan siendo un poco cosas. De aquí que la convivencia sea en nuestro país una pura y constante mala inteligencia. Porque no solo es infrecuente que se haga el esfuerzo para interpretar el jeroglífico que es toda existencia, para descifrar lo que en ella hay siempre de enigmático, sino que, atento solo a sí mismo, el compatriota no se entera ni siquiera de los datos más patentes que constituyen el esqueleto de la biografía ajena. Por ejemplo, se puede estar seguro que ni nuestros amigos más próximos y leales tienen un conocimiento medianamente aproximado de cuál es nuestra situación económica. Este pequeño detalle que con tanta razón ha exagerado la interpretación económica de la historia poniéndolo en el primer plano, el pequeño detalle de cuáles son los medios crematísticos de nuestra pobre existencia, queda por completo ignorado. ¿Y se puede tener ni la más vaga idea de *quién* es un prójimo si se desconoce la base económica de su existencia y,

consecuentemente, su conducta en ese piso bajo, mejor aún, en ese cimiento subterráneo de ella? Porque *todo* lo que un hombre hace y aun lo que no hace adquiere un sentido diferente según sea su asiento económico. De mí sé decir que no hay cuatro personas entre mis más próximos amigos que hayan tenido nunca noción precisa del sostén financiero que soporta la fantasmagoría de mi destino público.

Mientras nuestra relación con el público permite que este se nos presente con aspecto impersonal y como mero ingrediente o figurón de nuestro propio drama, todo va bien. Mas cuando el español tropieza con la sospecha de que también el prójimo tiene su drama, un drama en el cual el protagonista es él y no nosotros; cuando siente, en suma, que otro pretende existir también, algo en el español se encoge y contrae. Repliégase sobre sí mismo, como ofendido por tal pretensión, se hermetiza, se eriza todo en derredor, y tal vez enseña los dientes.

No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.

«Yo soy yo y mi circunstancia.» Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta. El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno

inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914.

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida —en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico— es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario.

Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española. Pero ¿qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace. El hombre se pasa la vida haciendo esto o aquello, porque la vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestros *haceres*. Esto diferencia al hombre de todos los demás seres. La piedra que cae hacia el centro de la Tierra no *hace* nada. El animal que pasta en el prado, tampoco. A la piedra y al animal le es dado *hecho* su ser. Mas el hombre no es sino lo que él se hace. En cada instante, queramos o no, tenemos que decidir lo que vamos a ser, esto es, lo que vamos a hacer en el siguiente. Al hacer algo, lo que verdaderamente hacemos es nuestra vida misma, puesto que la hacemos consistir en esa ocupación. De aquí que el hombre se encuentra siempre solicitado por las más varias posibilidades de hacer, de ocuparse. En rigor, se encuentra perdido en ellas y forzado a elegir. Nótese que lo que se elige no es el clavel o la rosa, sino qué va a ser uno mismo

en el minuto que llega, se elige uno a sí mismo entre muchos posibles «sí mismos». Si la situación en que la vida nos coloca, forzándonos a elegir nuestro propio ser, no fuese permanente, nos parecería espeluznante. Porque corremos siempre el riesgo de preferir un «sí mismo» que no es el auténtico o el más auténtico, y en tal caso nuestra decisión equivale a un suicidio, a una suplantación. Entre los muchos *haceres* posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se *puede* hacer por lo que *hay* que hacer. Esto va expresado en la profunda palabra española *quehacer*. Somos últimamente nuestro quehacer. La mayor parte de los hombres, sin embargo, se ocupa denodadamente en huir de él, falsificando su vida por no lograr que su hacer coincida con su quehacer.

De este pensamiento sale lanza en ristre otra de las batallas incesantes que cursa por toda mi obra: la guerra al capricho. La presencia de lo caprichoso me exaspera. Y no se vaya a creer que por razones de beatería. No es porque el caprichoso ofenda a la seriedad y yo me constituya en paladín de esta señora. Esto sería invitar al caprichoso a que lo fuese más, porque en el fondo de él late siempre una secreta voluntad de ofender a algo serio. Por sí misma, la seriedad me trae sin cuidado. Lo que pasa es que, al hacer algo por capricho, se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser, aniquila su propia sustancia. ¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incomprensión para lo que significa ser libre? Porque, en primer lugar, solo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial, no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad. Aquí palpamos la raíz tragicómica de nuestra existencia, la situación paradójica en que el hombre se encuentra, que el hombre es a diferencia de todas las demás criaturas.

Imagínese que todo en nosotros aconteciese por pura necesidad, como dicen que acontece a los astros. Entonces nuestra vida no sería propiamente vida, porque le faltaría la esencial oscilación entre el

entusiasmo y la angustia, carecería de sustantiva perplejidad. El astro no se siente nunca perplejo: su conducta le llega ya decidida, y por muy grande que sea y muy ardiente, va, como un niño, dormido en la cuna de bronce de su órbita. Pero tampoco sería lo que llamamos «nuestra vida» una situación contradictoria de esa en virtud de la cual fuésemos libres sin conciencia alguna de que tenemos que ser necesariamente algo muy determinado. Este ser abstractamente libre —el olímpico—, para el que fuese igual decidirse por una u otra ocupación, tampoco sentiría perplejidad. ¿Qué más le daba esto o aquello? Tiene delante de sí un tiempo eviterno que le permite ensayar una tras otra todas las ocupaciones. El hombre, en cambio, advierte en todo momento que no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su fatalidad. Reúne, pues, todas las desventajas del astro y del olímpico, del puro ser libre y del puro ser necesario. Tiene que descubrir cuál es su propia, auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo y luego resolverse a serlo. De aquí su consustancial perplejidad. De aquí también que solo el hombre tenga «destino». Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen —este margen es la libertad— para elegir entre aceptarla o dejar de ser.

La perplejidad es el modo como se da en el hombre la conciencia de que ante él se levanta siempre un imperativo inexorable. Siempre se encuentra con un quehacer latente, que es su destino. Y, sin embargo, nunca está seguro en concreto de qué es lo que hay que hacer. Sabe que tiene que poner su vida a una carta —el que no la pone, no vive—; pero se siente perplejo ante la baraja.

Pues bien: el caprichoso es el hombre que ha embotado su conciencia de lo necesario; por tanto, que desde luego ha renunciado a su auténtico ser. Por esta razón le combato.

Y añadiré que lo mismo me ha impedido entregarme a ningún arte, inclusive al literario. No he podido nunca extirpar en mí la sospecha, la entrevisión de que en todo arte hay una dosis de capricho. Tal vez por ello abunda entre los artistas el hombre sin peso de humanidad, de entraña frívola.

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de este surge al enfrontar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero esta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad

sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada.

Pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquella, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica. El que no parezca así tiene su origen en considerar el pensamiento no más que como el funcionamiento de una facultad o aparato que hay en el hombre, y que se llama inteligencia. Se supone ligeramente que basta la existencia de un aparato para que este funcione, a pesar de que todos los días advertimos en nuestro derredor hombres dueños de dotes excelentes que no usan. En el caso de la inteligencia la cosa es aún más palmaria. Porque la mayor parte de los hombres tienen una capacidad intelectual muy superior al ejercicio que hacen de ella. En general, el intelecto está arrumbado y enmohecido por desuso en un rincón de la persona. Suele vivir de fórmulas recibidas de fuera y ni siquiera repensadas, que no han sido fabricadas por su máquina de razonar.

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría y la máquina intelectiva del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo. Pero, por fortuna, vivir es descubrirme a mí mismo sumergido en un medio que me es extraño, que me niega constantemente, y donde avanzo rodeado de fisonomías enigmáticas, de esas que llamo «cosas», las cuales, unas veces me son favorables y otras adversas. Esas «cosas» —que en sentido lato incluyen a los otros hombres— se adelantan a mí como avanzada casual de algo formidable y latente, que las lleva a ellas y a mí y a quien doy toda suerte de nombres redondos: mundo, orbe, universo. Yo necesito, pues, desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque solo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer

en él. Para ello —y no simplemente porque sí, porque soy dueño del aparato intelectual— hago funcionar mi mente. Es, pues, el pensamiento el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer. Dominio, es decir, señorío. No hay otra suerte de esencial señorío que este del pensamiento. Y es el caso que ni siquiera hace falta que el pensamiento logre su empresa para que ejerza aquel dominio. Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad.

En la medida en que yo puedo ser anti-algo, yo he sido anti-intelectualista. A la hora de mi juventud imperaba en Europa un culto al intelecto que a mí me parecía idolátrico y de gran beatería. Pero es preciso reobrar hoy contra el vicio opuesto, renovando la fe, no en el intelecto, que es un mero instrumento orgánico, sino en su empleo vital, en el pensamiento. Porque este no es una destreza suntuaria, no es algo añadido a nuestra vida, que únicamente es nuestra y es vida en la medida en que se arista con claros pensamientos sobre sí misma. La vida del hombre solo es cuando y en tanto que es suya, y el genitivo de objeto se hace posesivo. Por eso el loco propiamente no vive: su existencia no es suya; no asiste con claridad a ella. Y el lenguaje vulgar, muy cuerdamente, subraya esta falta de dominio de sí llamándole enajenado, es decir, propiedad de otro, o bien poseído, se entiende posesión de otro. En este sentido va mi afirmación de que es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí, y no la voluntad. Este señorío es el que va perdiendo el hombre actual y nos produce la impresión de que se infrahumaniza.

Este pensamiento filosófico es el inicial. Las ciencias, las técnicas de todo orden son particularizaciones de él, y claro está, en la medida en que son restricciones de la patética curiosidad inicial, son ya relativas cegueras. Por eso no basta que un hombre «domine una ciencia» para que trascienda de él ese aire de señorío. El científico no suele «estar en claro» sobre el resto de su vida; un resto que es siempre el todo.

De ahí ese andar deslumbrado, de nictálope o de topo, que el hombre de una sola ciencia suele llevar por el arrecife de su vida.

Hacia ese señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno quería yo movilizar a mis compatriotas. Solo en él tengo fe; solo él realzará la calidad del español y le curará de ese sonambulismo dentro del cual va caminando siglos hace.

Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia

impusiera. En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo «aparte» han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello. Pero algún acierto debía haber en tal resolución cuando de esos artículos de periódico han hecho libros formales las imprentas extranjeras.

Pero entre tanto, el mundo ha caminado, la circunstancia se ha hecho otra. El tema de mi vida tiene también que variar. Hasta ahora había consistido en trabajar, juntamente con otros, para poner el espíritu de España al nivel de la historia. No es fácil precisar cuáles son los síntomas de que el espíritu nacional se halla al nivel del tiempo. Desde luego, no basta con que un par de criaturas pertenecientes a ese país lo estén; pero, viceversa, tampoco es necesario que la «cultura» de la nación, en su totalidad, o al menos en grandes porciones de ella, haya alcanzado gran altitud. Cabe, inclusive, que casi todo lo que hace o piensa un pueblo sea materia inferior y, sin embargo, sienta ya que sus hombros tocan la raya, el coluro de la plena actualidad histórica. Yo creo firmemente que esta es la situación de España a la hora que escribo. Y aunque no puedo en estas páginas perfilar el contenido exacto de mi creencia, quiero expresar mi convicción radical de que el espíritu español está salvado. Sé muy bien lo que intento decir con esto y estoy seguro de no hacerme ilusiones al pensar de este modo. No se presuma que desconozco la superlativa insuficiencia de nuestra vida intelectual durante los últimos diez años. En efecto: si nos atenemos solo a los hechos visibles, es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez. Pero yo sé que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaba del Continente. Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo. Sin pretenderlo, y aun contra mi voluntad, se han formado fuera de mi país núcleos de lectores que es preciso atender. Para actuar sobre ellos son menester

armas de mayor calibre y alcance que artículos de periódico, aunque estos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros. Mas, por lo mismo, aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solicitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia. Ahora me dan la razón fuera y se ponen a escribir artículos los que nunca lo hicieron. Pero esto no contradice que la nueva faena requiera ineludiblemente el libro, un tipo de libro que está más allá de los artículos de periódico, que ha aprendido de ellos, y no el libro pre-periodístico, que pertenece a un cierto pasado europeo, a la llamada Edad Contemporánea, hoy tan anacrónica, pero que no existió ni en nuestra Edad Media ni en la época barroca, la más gloriosa de Europa. Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»!

1932.

A DOS ENSAYOS DE HISTORIOGRAFÍA

Los dos artículos siguientes vuelven a atraer la atención de los lectores que frecuentan esta Revista sobre la obra del holandés Huizinga. Hace algunos años procuré que nuestra casa editorial —tan menuda de tamaño y tan íntima de intenciones— diese al público español una versión de la primera grande obra de este autor: *El Otoño de la Edad Media* (1). Poco después esta obra se hizo ilustre y fue traducida a todos los idiomas próceres. No era extraño, porque cabe decir que en sus páginas llega la historiografía contemporánea a una de sus cimas. Va para antiguo que en mis errabundos escritos, en las ediciones de la *Revista de Occidente* y en las de «Espasa-Calpe», doy al público los empellones que puedo para inducirle al estudio de la historia. ¿Por qué? ¿Acaso por un derrame de beatería cultural? ¿Porque el hombre «debe ser culto»? No: yo no creo que el hombre «deba» ser culto en el sentido próximo que a esta palabra se da y que lleva también cuando se dice que el hombre debe afeitarse todos los días. Estos «deberes» que lo son precisamente porque, en última instancia, podríamos prescindir de ellos y, no obstante, pervivir, que no forman parte imprescindible de la condición humana, sino que tan solo la «mejoran», como unos arreos que se agregan y unos dijes lucidos que se cuelgan, no me han interesado nunca (2). Si yo digo al lector que estudie historia, me mueve la convicción

(1) Publicada por *Revista de Occidente*. 5.ª edición, 1961.

(2) Véase ya en *España invertebrada*, 1921, el capítulo «La magia del "debe ser"». [Véase página 100 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

de que solo la historia puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. Por tanto, no una curiosidad ni una diversión ni un lujo, sino un sustancial menester. Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica. Esperémoslo cuando menos. De no serlo, nuestra civilización sucumbiría en una pavorosa y vertiginosa retrogradación. El mundo antiguo murió estrangulado por su insuficiencia en el dominio técnico de la naturaleza. La enorme mole del Imperio romano no podía sostenerse con medios tan toscos, por ejemplo, de locomoción. Mas aquella incapacidad en las técnicas materiales no era un azar. Procedía de que los pueblos mediterráneos no consiguieron elevarse hasta la razón física. Las iniciaciones de esta en las cabezas claras de algunos griegos anteriores no prendieron ni se consolidaron. En tiempos de Cicerón, el hombre mediterráneo comenzaba ya a caer en franca estupidez delante de la naturaleza. Como es sabido, fue Posidonio, maestro de Cicerón, el último antiguo capaz de pensar por su cuenta ante los fenómenos cósmicos. Esta obnubilación de las mentes fue aprovechada, como un boquete, por las religiones orientales para inundar la humanidad de Occidente. Lo cual no es decir que la religión sea una estupidez. Es enunciar simplemente un hecho bien claro, pero que debiera ser más conocido: que antes de surgir el cristianismo los hombres se habían vuelto bastante estúpidos.

Hoy contamos con sobra de técnicas materiales, pero, en cambio, la enfermedad es de otra índole. Nuestra civilización corre un riesgo parecido al que volatilizó a la antigua —parecido y opuesto. Puede morir por falta de técnicas morales. Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades. Y lo humano es lo histórico. Vemos que se afrontan hoy los grandes conflictos colectivos con medios paleolíticos. Pero no olvidemos que los conflictos del hombre de Altamira eran también paleolíticos, es decir, problemas primerizos, de vida casi sin precedentes, sin un complejísimo pasado a la espalda. Mas ya el entender esto de verdad supone algunos atisbos de razón histórica, supone haber caído en la perogrullesca cuenta de que el presente *consiste* en el pasado, se *compone* del pasado, que las cosas que han pasado son los elementos de que se integra toda actualidad humana, como los átomos son los elementos de la materia. Ahora bien: en pueblos que tienen tras sí un larguísimo pretérito sin grandes soluciones de continuidad, la vida tiene por fuerza que ser muy difícil. No pueden vivir a la buena de Dios. La existencia

humana, conforme acumula pasado, va, sin duda, *progresando*, pero, a la vez, se va enrareciendo, sutilizando.

Valga esto que en mayor desarrollo y con más luz va en un libro mío próximo a publicarse, como indicación de por qué pido a los lectores que estudien historia y por qué en esta Revista nos ocupamos nuevamente de Huizinga.

Yo no digo que *El Otoño de la Edad Media* o el *Erasmo*, de Huizinga, sean ya razón histórica. Más bien creo que no lo son. En otro libro de este autor también traducido, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, puede verse cómo conserva un grave resto de ateísmo histórico que rezuma en sus investigaciones originales. Hace tiempo deseo someter a un análisis rigoroso la obra de Huizinga, porque su misma perfección permite precisar con toda claridad lo que a esta manera de investigar el pasado humano falta aún para ser verdaderamente historia, en el sentido que esta palabra puede tener cuando descubra la razón que lleva en su propio vientre. Pero este análisis supondría que el libro de Huizinga ha sido leído, de verdad leído, por un círculo algo amplio de lectores. Tal suposición sería errónea. *El Otoño de la Edad Media* no ha sido leído casi por nadie en nuestro país. Y esto me da pena... por los lectores.

Revista de Occidente, N.º CXLV, de julio, 1935.

A UN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ABREVIADO (1)

En lo grande y en lo ínfimo llega una hora de reajuste. Después de todo no hay, por fuerza, que dar a la faena un aire más dramático del que corresponde a ese arreglo que un día, por fin, tenemos que hacer en los muebles de nuestra casa. Hoy uno, mañana otro, los trebejos de nuestra doméstica contidianeidad van resultando inservibles. Las butacas cojean y sus muelles han perdido elasticidad. Los espejos, marchito su azogue, no nos devuelven con luminosidad la cara que les enviamos para poseernos, sino que la dejan sumergir en fondos pelúcidos de estanque. Durante tiempo y tiempo arrastramos como un remordimiento la conciencia de que necesitamos reparar todo eso. En esta etapa de dejar incumplida una tarea que, a la vez, se reconoce inevitable, se halla desde hace veinte años el mundo occidental.

Repito, en lo grande y en lo ínfimo. Ahora voy a referirme a un caso de este último calibre. En efecto, entre las muchas cosas que es preciso revisar y poner en nuevo punto, están los nombres de muchas realidades y actos humanos. La mayor parte de las ciencias llevan denominaciones absurdas o gravemente inexpresivas. No es indiferente que en el repertorio de los nombres con que aludimos a las cosas llegue a ser demasiado grande el número de ellos que no designan con precisión y fuerza denominativa sus objetos. La herrumbrosidad de un nombre fatigado hace que diga mal lo que pretende decir. Esto representa, en cada caso, una falla infinitesimal en el funcionamiento de nuestro aparato mental; pero si estas fallas son

(1) Editado por Espasa-Calpe Argentina.

muchas, los infinitésimos se integran en defectos de monta y, en última instancia, graves. Es incalculable, por ejemplo, el daño causado al pensamiento —el estorbo, el lastre oneroso, los despistes— por el ridículo nombre «filosofía». No mucho menor, aunque por otros motivos, es el que ha ocasionado el nulo vocablo «historia». Para el hombre actual el término «filosofía», si lo entiende, quiere decir solo una cursilería rodeada de vagas ambiciones por todas partes, y la palabra «historia», prácticamente, no le dice nada. Lo menos que puede exigirse a un decir es que diga, que diga con vigor, que proyecte nuestra mente, con un mínimo de esfuerzo, lo más cerca posible de la intuición de la cosa misma a que se refiere.

Va todo esto, que no hace sino punzar una enorme cuestión, a hacer notar que el nombre de *Diccionario Enciclopédico*, usado para libros como el presente, resulta inadecuado, desorienta respecto a su auténtica e ineludible función y desprestigia su carácter. Se trata, pues, de un nombre, por lo menos, insuficiente. Lo es por su sustantivo como por su adjetivo. En realidad, las obras que hoy llevan ese título ni son, propiamente hablando, diccionarios, ni son solo enciclopedias. La cosa no es indiferente, porque, como este prólogo intenta demostrar, si se hallase una denominación acertada para publicaciones como la que estas páginas encabezan, ella gritaría la importante, inexcusable función que sirven, que deben servir en la vida del hombre actual.

A estas horas se han hecho «diccionarios» de todo lo divino y lo humano. Se han hecho diccionarios de teología y diccionarios de agricultura o geografía. Ahora bien: lo divino y lo humano no son «dicciones», sino «cosas»; realidades de uno u otro orden con que el hombre tiene que habérselas. Por otra parte, el término «diccionario» conserva su significación originaria, en virtud de la cual designa expresamente un repertorio de dicciones, de palabras como tales palabras. Y como esta significación originaria sigue siendo la más fuerte, tiñe enérgicamente y enturbia el otro sentido que el vocablo tiene o debía tener cuando se habla de «diccionario de agricultura», «diccionario de ciencias políticas», «diccionario enciclopédico». ¿Qué es lo que ambos usos poseen de común? Solo lo más externo y formal: que en uno y otro caso el contenido de la obra aparece repartido en artículos, cada uno de los cuales lleva como título una palabra, y que estas palabras-títulos están ordenadas alfabéticamente. Dígaseme si una semejanza tan extrínseca puede tener peso suficiente para contrarrestar la diferencia radicalísima entre ocuparse de palabras y ocuparse de «cosas».

Pero ¿ven ustedes cómo nuestra habla reclama una reforma a fondo? Porque esta palabra «cosa» es también un utensilio maltrecho y torpe. Su sentido más fuerte nos refiere a los objetos materiales de los cuales no se habla o apenas si se habla en un diccionario de teología o de ciencias políticas. Y, sin embargo, se usa también —y yo acabo de hacerlo— en un sentido mucho más amplio, el que los griegos daban a su espléndido vocablo *prágmata.*

Pragma es todo aquello con que el hombre tiene que ver, cuanto maneja, le ocupa y le preocupa. También, claro está, los objetos materiales, pero no considerados en su abstracta existencia, desligados de su relación con el hombre, sino en cuanto interesan al hombre, en cuanto le dan que hacer o son su asunto. Podríamos dar una idea cierta del valor que para el griego tenía la palabra *prágmata*, diciendo que son los «asuntos». Quiera o no, el hombre anda siempre ocupado con asuntos. Aquello que hoy nos parece más remoto de nuestro interés llega un buen día en que se nos convierte en «asunto», en que se nos cruza en la vida y no tenemos más remedio, por vital exigencia, que hacernos cuestión de ello. En un sentido efectivo, *práctico* (práctico viene de *pragma)*, no existía *eso* para nosotros. Pero, de pronto, hallamos que nos importa. Las *prágmata*, las «cosas», son asuntos o importancias.

En un diccionario de la lengua, que es donde el término diccionario vale en sentido estricto, las palabras no se estudian por los asuntos que ellas designan. Cada palabra es una minúscula arma mental que apunta hacia una cosa y dispara sobre esta nuestra atención. El diccionario o vocabulario se limita a sugerirnos cuál es la cosa hacia la cual un vocablo dirige su puntería. La cosa misma, el asunto, le trae sin cuidado. No le importa la importancia.

Una obra como esta incluye, claro está, un diccionario de la lengua, pero es mucho más que eso. No dice solo qué es lo que las palabras significan, sino que procura— bien que ahorrando espacio y tiempo— ponernos en claro lo que son las cosas mismas significadas. Además de un vocabulario es un repertorio pragmático.

La idea de ordenar lo que sabemos de las cosas, según el orden alfabético de sus nombres, brotó en el siglo XVIII. El ensayo más notorio fue la *Enciclopedia* que fraguaron los «filósofos» franceses de aquel tiempo. En ella se trataba de resumir los conocimientos científicos y técnicos hasta entonces logrados. La *Enciclopedia* no es un diccionario de palabras, sino de asuntos, bien que solo de asuntos científicos e industriales. Por lo menos esta era la intención oficial. La secreta añadía algo más: un propósito de propaganda

política. Aparte este deplorable añadido, la idea era magnífica. La inspiración francesa, como es sabido, había sido anticipada por los ingleses. La *Enciclopedia* nació cuando un editor propuso a Diderot traducir y completar un diccionario «enciclopédico» inglés. Difícil será que a toda grande obra continental no se le encuentre un precedente inglés. Es un fenómeno que no sé por qué no ha sido antes subrayado, siendo como es tan palmario: lo que he llamado «la precedencia normal de las Islas Británicas sobre el continente». Los ingleses han llegado antes que los continentales a casi todas las cosas. Lo han hecho sin brillantez, porque el inglés evita lo brillante, lo mismo que otros lo buscan; pero el caso es que son siempre los primeros en palpar lo por venir.

Mas las obras que desde hace un siglo llevan el título de *Enciclopedia* o *Diccionario Enciclopédico*, y que han sido compuestas en casi todas las naciones de Europa, el horizonte de «cosas» tratadas rebosa de lo que, propiamente hablando, puede llamarse enciclopedia. Hay asuntos, hay importancias que no pertenecen a la ciencia ni a las artes bellas o industriosas. Aunque es evidente la filiación enciclopédica de estos vastos repertorios contemporáneos, ni su contenido ni su finalidad coinciden exactamente con aquellas empresas pretéritas e ilustres.

Recuérdese bien cuál fue la intención con que los «filósofos» franceses del siglo XVIII trabajaron en su gran construcción editorial. Dejemos a un lado la subintención antedicha, el secreto designio de demagogia que algunos de ellos, no todos, agregaban. Para vergüenza nuestra, es forzoso declarar que no existe una sola página donde se nos defina con perspicacia histórica lo que fue el *enciclopedismo*. Sin que yo entre ahora de lleno en el tema, déjeseme decir que todo lo esencial quedaría claro si lográsemos entender, íntegramente, esta frase de Diderot: *Hâtons-nous de rendre notre philosophie populaire*. Pero una plegaria absorción de lo que en el alma de Diderot y sus amigos operaba cuando él escribió esa frase, nos obligaría a desenvolver todas las implicaciones que esa exclamación lleva dentro. No puedo pensar, ahora y aquí, en tamaña labor.

Reduciéndome al mínimum imaginable haré notar, simplemente, que en esa frase hay a la vista tres factores: la filosofía o saber, la popularización y la prisa. El enciclopedista creía poseer el saber. En la evolución de toda cultura se pasa siempre por una época que podemos llamar la época del «por fin». Los hombres de esa fecha creen que han encontrado *por fin* lo que la humanidad venía, desde milenios, buscando, sin haberlo hallado hasta entonces.

Es el *plêroma* —es la plenitud de los tiempos. Los enciclopedistas estaban convencidos de que eran ellos los hombres con mejor suerte de la historia universal, porque a ellos había sido reservado obtener *por fin* lo que centenares de generaciones habían anhelado vanamente: la sabiduría. Ellos la poseían. Nótese lo que esto significa. No creían meramente hallarse en buen camino, a lo largo del cual, con esfuerzos cuidadosos y continuos, se podría ir averiguando, poco a poco, lo que las «cosas» son. No: creían que, por lo menos en principio, lo sabían ya, que poseían la *sagesse* embotellada. De aquí que el auténtico enciclopedista fuese poco investigador. Si, como antes indiqué, se hubiera estudiado bien ese movimiento, se habría hecho un cernido entre los hombres de ciencia franceses y saltaría a la vista que los verdaderos creadores científicos del tiempo, algunos formidables, no pertenecían al grupo *sensu stricto* enciclopedista; antes bien, eran opuestos a este o desconfiaban de él. Ejemplo: el gran naturalista de Saussure. Más aún: cuando alguno es un creador en su ciencia —como d'Alembert—, lo es en la etapa de su vida anterior a su profesión de enciclopedista. La esterilización prematura de d'Alembert, bien conocida en su tiempo, es un hecho que debía haber atraído la atención de los ciegos, que en Francia llaman historiadores.

El que sabe *ya* no tiene nada más que hacer en cuanto «sabio». Solo puede ocuparse en una faena que, en rigor, es por completo diferente de la sabiduría misma: la faena de transmitirla a los demás.

Era lógico, pues, que el afán de los enciclopedistas fuese «popularizar» el saber —un saber que estaba ya ahí y que era definitivo. Los llamados filósofos del siglo XVIII francés no son propiamente filósofos, sino lo contrario: popularizadores en un sentido esencial. El que era de verdad filósofo y no popularizador, como, por ejemplo, Turgot —uno de los hombres mejor dotados que haya habido nunca en Europa—, se separó de ellos, después de dejar algún artículo para la *Enciclopedia*, que es, tal vez, lo mejor de la obra, aparte el *Discurso preliminar* de d'Alembert, una pieza magnífica que espera todavía una edición con minucioso comentario. (Aunque parezca mentira, nadie la ha estudiado en serio.)

A nosotros nos parece ilusoria la mitad, por lo menos, de aquella presunta sabiduría; pero nos importa no desconocer que fue ella el último sistema integral de opiniones que ha tenido vigencia en Europa, la última fe. Desde 1800 no ha vuelto a haber en Occidente una fe común y que comprendiese todas las grandes líneas de la existencia humana. Desde 1800 ha habido solo esta o la otra fe

particular de un grupo o de un hombre. A veces pareció que un nuevo orden de creencias iba a establecerse en alguna de las colectividades nacionales, como aconteció con el «idealismo» alemán, a comienzos del siglo XIX, o con el positivismo en Francia e Inglaterra, hacia 1870. Pero el hecho no acabó de producirse. La ausencia de una auténtica fe europea es la enfermedad radical que late bajo todo el melodrama de las congojas presentes. Aun las minorías —salvo grupos mínimos— han vivido de expedientes intelectuales y en las ideas ha faltado lo que es el único regulador de la caótica mente humana: el sistema. Se ha echado esto menos de ver porque durante la última centuria fue bien al Occidente, en el orden material. Mas apenas, en lo que va de este siglo, el orden económico ha comenzado a crujir, las almas han comenzado a sentir terriblemente su enorme vacío de fe, de convicciones, de evidencias.

De aquí que en nuestro juicio sobre esos hombres del siglo XVIII cuyas tendencias mentales nos parecen hoy tan descarriadas y, en rigor, tan pobres, no pueda faltar un ingrediente de respeto. Europa poseía entonces —y aquí el creer que se posee es como efectivo poseer— un saber «definitivo y completo», un saber esférico, redondo —*enkyklos*. Por eso, lo que pensaban, lo pensaban rotundamente. Como fueron innegablemente magníficos el entusiasmo, la tenacidad y la capacidad de trabajo que los enciclopedistas dedicaron a su empresa de «popularización».

Porque creyendo que poseían ya el saber y que solo faltaba transmitirlo a las gentes para transformar la historia, no podían menos de sentir urgencia. El pensamiento creador tiene su propio *tempo*, que no es posible acelerar. Pero la propaganda, la pedagogía, la «ilustración», son faenas mecánicas que invitan a ser realizadas lo más pronto posible. De aquí la prisa de Diderot, el aire de *Fa presto* que toma su labor y la de sus colaboradores —un poco fullera, como todo lo apresurado. Además, ¿por qué no decirlo aquí de paso? Como la transformación del hombre y la sociedad prevista por los «filósofos» traía consigo el predominio del intelectual, estos intelectuales tenían prisa por llegar al poder. Este apetito de mando de los intelectuales dieciochescos ha sido el gran pecado y la gran deserción en la historia de la intelectualidad.

Este breve esquema, que describe lo que fue en su efectiva realidad, como operación vital en su tiempo, la *Enciclopedia* nos sirve para hacernos cargo del sentido diferente que tienen para nosotros los llamados diccionarios enciclopédicos. No creemos poseer la sabiduría. Sabemos que sabemos muchas cosas, tantas que nadie

aspira, como los hombres del siglo XVIII aspiraban, a poseer todo el saber logrado. Ahora bien: esta totalidad era la aspiración que quedará en la historia como específicamente enciclopédica. Nuestro estado de espíritu es, pues, inverso de aquel. Por un lado, hemos descubierto que la sabiduría existente es tan vasta que no tolera la asimilación directa por la mente individual. Por otro, tenemos una conciencia más viva de lo fragmentaria que es y que será siempre esa sabiduría, aun contando junta toda la que vive desparramada entre todos los hombres.

En fin, hemos averiguado que es esencial a la sabiduría no ser definitiva. Basta enunciar estos tres rasgos para comprender que el índice de nuestra actitud última ante el saber es muy distinto del que dominaba en el siglo XVIII. Sabemos que ni los hombres mejores son capaces de poseer la sabiduría. ¿Cómo va ser nuestra intención popularizarla? Ya no hay una clase que sabe —los «filósofos»— y otra que no sabe aún —el «pueblo»—. Sin duda ciertos grupos de hombres saben más que las grandes masas humanas. Pero la distancia al pleno saber es aún en aquellos tan grande, que su aventajamiento sobre estas resulta menos perceptible.

El saber no nos aparece como una cosecha de generoso vino, que cabe embotellar y repartir como pócima salutífera. No: el saber se ha convertido en algo, por lo pronto, indomable, oceánico. Una vez más, el hombre naufraga en su propia riqueza. La cultura o sabiduría no se nos presenta como una clave que nos permite dominar el caso y la confusión de la vida, sino que ella misma, por su crecimiento fabuloso, se ha convertido, a su vez, en selva donde el hombre se pierde. Y no es cuestión de que decidamos prescindir de ella, como de un lujo o de un regalo ornamental. No: es irremediable la adscripción del hombre a su saber. Otra cosa sería la absoluta catástrofe de la existencia humana, una fatalidad, un destino. Somos siervos de la gleba cultural. Queramos o no, tenemos que manejar nuestra sabiduría, flotar en ella como en un elemento proceloso.

A este cambio de situación vital corresponde la nueva función que obras como la presente sirven. El ejercicio de la cultura que ya posee el hombre se ha hecho tan embarazoso que requiere el empleo de máquinas —de máquinas culturales. Desde hace treinta años, todo el que quiere dárselas de muy espiritual habla contra el maquinismo contemporáneo. ¡Como si la máquina fuese algo extraña al hombre!

El antimaquinismo es pura fraseología y beatería. El hombre es el animal maquinista y no hay nada que hacer. Y está bien que sea eso que es. Lo que hace falta es que invente las nuevas máqui-

nas que demandan los nuevos problemas y conflictos en que cae. Y ahora nos encontramos ante una nueva necesidad: las máquinas son tantas y tan complicadas que hace falta una máquina para manejar las demás. O, dicho en otros términos: es preciso suscitar una nueva sabiduría que nos enseñe a asimilar y practicar toda nuestra oceánica sabiduría. Esto — y no retroceder de la máquina al cocotero— es lo que reclama la altitud de los tiempos. Después de todo, lo que dijo el mismo siglo XVIII del Regente francés: que tenía todos los talentos, salvo el talento de usar de ellos. Hemos menester máquinas para las máquinas.

Es lo más problable que las crisis históricas se han producido por un esceso de los medios que el hombre había acumulado y cuya proliferación vegetativa llegó a ahogarle. La penuria, la falta de medios es el resultado de la crisis, pero no su origen ni comienzo. De aquí que en todas las épocas parecidas —en una u otra dosis— a la nuestra, surja en el hombre el anhelo de simplificación. Para referirnos solo a las más recientes, esto aconteció en la crisis del siglo XV y en la de fines del siglo XVIII.

El fenómeno es tan tenaz como sorprendente. El hombre produce la cultura para proporcionarse una cierta seguridad en la selva primigenia de la vida. Pero si el trabajo de aculturación prosigue sin grandes interrupciones, no tarda muchos siglos en complicarse de tal modo la civilización producida, que la persona siente en medio de ella una peculiar angustia —la angustia de las riquezas excesivas, de las demasiadas posibilidades. Es una variedad de la asfixia. Y, entonces, nace en ella una extraña emoción de miedo a la cultura. De modo que crea esta para curar su miedo al aspecto primario de la vida, lo que llamo la selva, donde reina Pan —el dios del gran terror—, y luego experimenta ese mismo pavor pánico ante la cultura, que siente como una nueva selva que ha brotado de él, pero ha acabado por rodearlo, creciendo insumisa, y amenaza con estrangularlo. Entonces el hombre siente una primera reacción de nostalgia hacia la selva original: es el movimiento siempre reiterado en ciertas horas históricas de «retorno a la naturaleza», a lo «primitivo», a la sencillez de las épocas aurorales. Es un instante peligroso. Si este movimiento se consolida puede convertirse en una insensata destrucción de lo que ha tardado siglos y siglos en edificarse. A eso llamaría yo la falsa simplificación, que es en rigor, barbarización. El bárbaro destruye por dondequiera pasa: es un gran fabricante de ruinas.

Urge llegar ahora a un segundo instante y a una reacción más fecunda ante la efectiva y justificada angustia cultural. Esta reacción

implicaría tres nuevas tareas: 1.ª La poda de cuanto verdaderamente es obra muerta, sobrecrecimiento vegetativo y nula fronda en nuestra civilización. La tarea es delicada, porque no es cosa fácil discernir lo superfluo de lo necesario. Mas la tendencia me parece clara: hay que retrotraerse en la civilización a lo necesario de ella y reconquistar una sobriedad de la cultura. 2.ª A esta simplificación que elimina y resta hay que añadir otra positiva: hallar los modos para que la enorme riqueza de elementos que, aun después de esa poda, habrán de quedar, sean fácilmente asimilados, poseídos y manejados. Esto reclama ante todo una nueva forma de disciplina creadora —el cultivo del talento sintético—, que compense y concentre la creación centrífuga y ciega del inevitable especialismo. Hay que buscar una nueva síntesis y aspirar a algo así como lo que fueron las «Summae» y las «Summulae». Sobre esto he hablado algo en el ensayo *Misión de la Universidad* (1). 3.ª Pero hace falta una tercera labor simplificadora que consista en descargar cuanto sea posible a la persona de esfuerzo mental en el manejo de su tesoro cultural, mecanizando de este cuanto, sin serio riesgo, sea mecanizable. Por ejemplo: hay que libertar la memoria para que vaya a lo que es necesario tener en ella, y encomendar lo demás, que es también necesario, pero no necesario en la memoria, a libros-máquinas. Poco a poco, en los últimos cien años, se ha ido haciendo algo en este sentido sin darse cuenta del sentido general que esa producción de libros-máquinas tiene. Mas es preciso tomar con plena claridad de designio la tarea.

Téngase en cuenta que durante milenios, antes de inventarse la escritura, el hombre tuvo que atesorar todo su saber civilizado en la memoria. No había «archivos», «tratados», «diccionarios». Todo lo sabido, averiguado, logrado, tenía que conservarse en el hombre viviente, en la generación que estaba en pie. Esta fue la causa de la prez que en las civilizaciones primarias goza el anciano. Los viejos son archivos y tratados y diccionarios enciclopédicos de carne y hueso. Eran un aparato necesario para la vida del grupo. Cuando esas civilizaciones avanzan, pero no han llegado aún a la escritura, cultivan intensamente la memoria. En la India, por ejemplo, se llegó a un virtuosismo nemotécnico fabuloso: había hombre capaz de memorizar millones de versos. A esto se debe la admirable conservación de la inmensa masa de literatura hindú: teología, ritual, filosófica y literaria.

El libro-máquina se propone mantener fuera del hombre, sin

(1) [Véase página 311 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

lastrar su energía mental, y, sin embargo, a su permanente disposición, las noticias necesarias sobre uno u otro orden del pragmatismo humano. Algunas obras científicas, alemanas e inglesas, son hoy ya verdaderos aparatos que funcionan casi automáticamente (sobre todo merced a la técnica refinada de sus índices).

Los nuevos «diccionarios enciclopédicos» tienden y deben tender aún más a ser grandes máquinas del pragmatismo general humano donde todo el mundo —ya que, como he dicho, las diferencias de nivel cultural resultan, en definitiva, muy secundarias o imperceptibles —pueda hallar datos precisos sobre las «importancias» de la vida. A mi juicio, tenemos que acostumbrarnos todos a manejar más asiduamente obras de esta índole. Muchas veces, por no tener tiempo ni humor de estudiar un «asunto», grande o chico, en un tratado especial, renunciamos a un mínimum de datos precisos sobre él. Esto es un error, y a la larga, más grave de lo que parece. Un escritor de Buenos Aires, muy inteligente, decía días pasados, hablando de cierto personaje, que recurría demasiado a su «Espasa vital». La frase es ingeniosa; pero permítaseme decir que es preciso mudarle el índice y convertirla de reproche en imperativo.

Espasa-Calpe Argentina ha hecho un esfuerzo denodado, que merece nuestra consideración y nuestro apoyo, para fabricar esta máquina mental de uso cómodo, de fácil transporte y en que se encuentran datos claros, inclusive sobre las más recientes y azorantes importancias.

Buenos Aires, diciembre de 1939.

A «CARTAS FINLANDESAS» Y «HOMBRES DEL NORTE», DE ANGEL GANIVET

Unas palabras nada más para hacer mesura y poner antesala a esta edición de dos obras de Ganivet.

Ganivet nació en 1865. Unamuno, en 1864. Mauricio Barrès, en 1862. Jorge Bernard Shaw, en 1856. Estas cuatro figuras pertenecen a una misma generación. No entiendo por «generación histórica» simplemente una serie de hombres que nacen entre dos fechas. Las fechas, sin más, son pura matemática y no dicen nada sobre cosas reales. Para darles un sentido real, la física les hace representar medidas, esto es, manipulaciones efectivas que los físicos ejecutan en los laboratorios. Entonces dejan de ser números y se convierten en algo más complicado: en cantidades físicas. Parejamente, en historia las cifras con que se denominan los años tienen que perder su infecunda virginidad aritmética y significar la realidad histórica en aquel instante de la abstracta cronología astronómica.

Decir año 1865 d. d. C. es nombrar una cierta configuración de la vida humana, con la cual se encuentran y en la cual tienen que salir nadando los que en esa fecha nacieron: La faena de ser hombre era entonces evidentemente muy distinta que en 1865 a. d. C.; consistía en un sistema diferente de facilidades y dificultades, de aspiraciones y de vetos, de convicciones y de dudas. Ahora bien: esa configuración de la existencia humana con que cada hombre se encuentra al nacer es una realidad colectiva y no individual. Ella recibe a los individuos, informa *velis nolis* su personalidad y constituye el ámbito donde su existencia única fluye y se realiza. La cosa es igualmente verdad cuando el individuo se adapta sin más a esa forma ambiente de vida, que cuando durante toda su existencia la

resiste y le va a contrapelo. De hecho, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ella.

Esa forma ambiente de la vida cambia, pero no de modo continuo. Goza de una relativa estabilidad, esto es: la forma del vivir dura un cierto tiempo. Está constituida por ciertas opiniones, valoraciones, imperativos que se caracterizan por la peculiar cualidad de ser vigentes, de dominar automáticamente en la sociedad de que se trata, de imponerse a todo individuo, quiera este o no. El individuo puede oponerse a ellas, luchar contra ellas, pero esto demuestra mejor que nada la realidad de su imposición, de su vigencia sobre el cuerpo social donde ese individuo viva. Pues bien: el sistema de vigencias en que la forma ambiente de la vida humana consiste, dura un período que casi siempre coincide con los quince años. Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única.

No es fácil imaginar personas más distintas que Shaw, Barrès, Unamuno, Ganivet. Y, sin embargo, puede decirse de ellos no pocos predicados, a la vez, comunes y sustanciales. Ahora mismo, mientras escribía que no es fácil imaginar criaturas más distintas entre sí, se me iba la pluma a hacer notar que no solo eran superlativamente distintas, sino que cada una de ellas hacía, de ser lo más distinto posible, eje de su conducta. Pero esto, precisamente, les es común: su afán de distinguirse, o, como tópicamente se dice, de ser «originales». La «originalidad» de esos cuatro plumíferos no es aquella que, impremeditada, resulta, sino aquella en busca de la cual deliberadamente se parte y que se ejercita como un oficio. Desde luego, no consiste en ella el gran valor que efectivamente representan y son. Su «originalidad» es, por el contrario, lo más externo de su figura moral, el traje que usaron, y, como tal, perteneciente a la guardarropía de la época. Por lo mismo, ella nos ofrecería el mejor tránsito para comprender la estructura de la vida occidental hacia 1885. Bastaría con preguntarse un poco enérgicamente, el espíritu alerta, cómo tiene que ser el sistema de entusiasmos y convicciones de una edad para que a unos hombres con vocación de escritores se presente como el comportamiento preferible este de ser «originales», de fabricar «originalidad» en sus escritos como en sus

personas. No voy ahora a desenvolver la respuesta. Mi propósito es solo aprovechar la ocasión de estos párrafos para insinuar que si se quiere hablar en serio de un autor y de su obra, no se puede partir de ellos sin más, por la sencilla razón de que ellos mismos —autor y obra— no partieron tampoco de sí propios, sino que son ya reacción —positiva y negativa— a la forma de vida que en torno encontraron. Entender una obra literaria es reproducir su génesis, por tanto, verla antes de que nazca, antes de que esté ahí ya. Más por vía de ejemplo que como oportuna contestación a aquella pregunta, enunciaré lacónicamente cuáles son algunos de los caracteres vigentes en el contorno social que unos literatos tienen que encontrar para dedicarse tan subrayadamente a ser «originales». 1.º Una estimación máxima, y por tanto, prácticamente ilimitada de la profesión y figura literarias. 2.º Esa estimación de las gentes ha de ser no solo máxima en comparación con las otras profesiones —el guerrero, el industrial, el técnico, aun el hombre de ciencia—, sino que no puede ser súbita o improvisada, esto es, que tiene tras sí un largo pasado en que esa estimación colectiva ha ido formándose una peculiar técnica del estimar, como el que asiste con persistencia a un juego —pelota, fútbol— acaba por adquirir un virtuosismo o arte de espectador. 3.º Estimación tal del literato, por ser ilimitada, no pone a este condición ninguna; por ejemplo, que su literatura sea de gran sustancia humana, que en sus temas, en su desarrollo y en su estilo sea «algo que tiene que ser» humanamente «necesario» y no caprichoso. Tal vez se entienda lo que quiero decir dándole una expresión francamente exagerada, a saber: la estimación ilimitada al literato está dispuesta a aplaudir lo que este hace, no porque sea buena literatura, sino, formalmente, porque es lo que hace el literato, sea lo que sea.

Estas cualidades de la actitud pública ante el literato son las que más inmediatamente importan y a ellas me reduzco. Pero el lector puede fácilmente ampliar por sí mismo el cuadro a otros rasgos del tiempo diferente de esa actitud y que hacen a esta posible. Por ejemplo, la sobreestima pública del literato en grado tan extremo supone una calma profunda en todos los órdenes básicos de la vida, como son las convicciones fundamentales sobre el mundo y el hombre, las instituciones políticas y la estructura económica. Notorio es que la época aludida, el *fin de siècle*, es el momento de mayor seguridad en ideas, política y riqueza: culmina el «progresismo» que anula toda duda grave sobre la ciencia y la vida, el democratismo parlamentario y el capitalismo.

Estos tres rasgos son típicos de una etapa final en la historia

ascendente de una profesión. A la estimación máxima no puede seguir otra ni igual ni mayor: indefectiblemente empieza la bajamar. El virtuosismo de la estimación y el entusiasmo más por el literato que por la literatura indican que esta ha llegado al punto en que sus géneros, temas y modos de verdadera sustancia están ya agotados en un horizonte histórico dado. En rigor, ya no hay nada que hacer. Lo que se hace es, más o menos, arbitrario y no lo que habría que hacer.

La generación de 1857 (1), a la que estos cuatro hombres pertenecen, fue, en efecto, la que gozó de un clima social más plenamente favorable al escritor. A mi juicio, demasiado favorable. Y por eso fue la última que lo gozó. Ambas cosas dije ya hace muchos años en un artículo necrológico dedicado a Barrès. Lo acontecido después ha confirmado con exuberancia el pronóstico (2).

Ello es que estos hombres se encontraron con que la sociedad les abría un gran espacio y margen donde ser con plena libertad, sin que hubiese grandes temas y formas literarias, aún intactos, con que pudieran llenarlos. No tenían, pues, opción; tenían que henchir el hueco enorme que se les ofrecía con un «personalismo» literario en que no aparece discernido lo que es la obra del escritor y el gesto de la persona. Se dedicaron a tener y hacer genialidades. Adscritos a naciones distintas, su «originalidad» adoptó módulos y aun dosis diferentes. En Iglaterra y España, la relación del público con el escritor, aun siendo de máxima estimación, se cumple a distancia y en forma no organizada. De aquí que Shaw y los dos españoles hayan podido más claramente hacer «lo que les daba la gana», al paso que Barrès tuvo que guardar mayor mesura.

Otra nota peculiar a esta generación ha de encontrarse en el hecho de que fueron sus hombres los primeros literatos que sin dejar de serlo, penetran en el mundo de las ideas. Son, a la vez, literatos y «pensadores». Hacen literatura con las ideas, como otros después habían de hacer inversamente filosofía con la literatura. Las ideas fueron propiamente la materia de su ejercicio poético. Por vez primera el literato entró seriamente en contacto con unas u otras regiones de la ciencia —psicología, sociología, filosofía, filología. El

(1) La razón por la cual nombro con la fecha 1857 esta generación es un poco larga de exponer. Durante el presente curso académico espero desarrollar ampliamente en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires todo lo que ataña al asunto, es decir, a lo que he llamado «método de las generaciones», base de la futura historiografía.

(2) El artículo sobre Barrès se halla en el volumen titulado *Goethe desde dentro* (tomo IV de estas *Obras Completas*).

escritor de las generaciones anteriores solía saber poco ni le hacía gran falta para sus temas y maneras. Ganivet y sobre todo Unamuno habían estudiado mucho: ambos eran filólogos, especialmente helenistas, y ambos hicieron una primera incursión muy respetable en la filosofía. Nótese que tanto ellos como los otros dos hacen consistir la literatura principalmente en «opinar». Escribieron, aparte de ensayos, novelas y dramas; pero ¿qué es lo que tienen, en verdad, de novelas y dramas los suyos? Los viejos géneros les sirven más bien de cañamazo, donde ellos bordan sus pensamientos. Alguna vez, se dejan ganar por los viejos moldes y hacen como Shaw, *Cándida*, que es un drama admirable, o como Ganivet, *Los trabajos de Pío Cid*, que es una novela magnífica. Pero el caso es excepcional; Barrès llama a sus escritos «Ideologías apasionadas»; Shaw se derrite de delicia en los prólogos doctrinales a sus obras de teatro y Ganivet escribe su *Idearium español*. Súbitamente brota en ellos un delirio de opinar; opinan sobre todo, sobre lo grande y sobre lo mínimo. Sienten el prurito y como una manía de tener sus ideas sobre todo. Lo cual no quiere decir que manejen las ideas como un verdadero «hombre de ideas». No; son literatos, y las ideas les son puro material. Este primer contacto del hombre de letras con lo teórico les hace comportarse como niños geniales: juegan con las ideas. Unamuno y Shaw representan la fórmula extrema de este actitud.

Retrayéndonos ahora a Ganivet y Unamuno en su órbita española, notemos la ampliación gigante que representan del horizonte ibérico. Francia había influido constantemente sobre España desde 1750, pero esta influencia era de arriba abajo. Gavinet y Unamuno son los primeros cuyo trato con la producción francesa es de igual a igual. La conocen más a fondo que las generaciones anteriores, pero no son invadidos ni colonizados por ella. Esta liberación de la servidumbre bajo el magisterio de Francia se debió a que ambos fueron los primeros en penetrar más allá y tomar contacto directo con la obra de las naciones del Norte y Centro de Europa. Inglaterra, Dinamarca, Escandinavia, Finlandia, Alemania les ayudan a poner en su sitio, sitio de honor pero acotado, limitado, al espíritu francés que hasta entonces había gozado de un influjo exclusivo y, a fuer de tal, sin límites.

Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor en España asisten a la vida intelectual del mundo entero. Esta universalización del horizonte se ha hecho

con posterioridad mucho más rica, precisa, formal y sólida, pero no ha aumentado de radio porque no había más radio. Y es curioso advertir que esta fabulosa dilatación de horizonte produce en Ganivet como en Unamuno un precipitado de fiero españolismo. Es muy representativo de ello que el grupo de amigos más próximos de Ganivet: Navarro Ledesma, Royo Villanova, Román Salamero, pensara, hacia 1900, escribir un libro que se titularía: *¿En qué consiste la inferioridad de los anglosajones?* réplica frenética, y un poco chula, de celtíberos, al famoso libro de Demolins.

Los trabajos de Pío Cid, *Idearium español*, *Granada la Bella* son tres grandes libros españoles. A mí me parece el primero una de las mejores novelas que en nuestro idioma existen y donde mejor se conserva el Madrid de fin de siglo, que podría definirse así: *genialidad y chabacanería*. *Hombres del Norte*, *Cartas finlandesas* son grandes libros europeos escritos en la hora mejor, cuando el contacto íntimo de unos pueblos con otros tenía aún la frescura de un descubrimiento y no existían todavía «posturas» ni intelectuales ni políticas de los unos frente a los otros.

No es mi propósito acercarme en estos párrafos a la persona de Ganivet ni al perfil individual de su obra. Detesto las maneras que todavía se usan al hacer historia literaria y mucho más el sólito «hablar de literatura», que es demasiado inconsciente, ciego y arbitrario para entretenerme. Sé muy de cierto que los hombres de veinticinco años volverán las espaldas a todas esas maneras y comenzarán ¡por fin!, a tratar en serio estas humanas ocupaciones que han sido las letras y esclarecer a fondo los destinos literarios. Y lo primero que harán al enfrontarse con la obra de un literato, de un poeta —para colmo de vergüenza no existe ni siquiera un nombre adecuado con que designar el gremio— será preguntarse a qué generación pertenece su autor. El lector normal puede excusarse este trabajo porque no tiene pretensiones. No aspira a recibir de la obra pretérita sino lo que buenamente esta quiera entregarle. Pero el que «habla de bóveda» —como dice Bernal Díaz del Castillo— sobre literatura, y se nos presenta con la pretensión de saber lo que una obra literaria dice y es, tiene que entrar a ella por ese poro, único ingreso que ofrece a su interior. Lo demás será quedarse fuera, mirando la obra poética por su caparazón y haciendo ante ella aspavientos. Por eso estos párrafos se limitan a apuntar por dónde habría que comenzar a hablar en serio de Ganivet.

Marzo de 1940.

A «VIAJE POR LOS VALLES DE LA QUINA», DE PAUL MARCOY

DESDE la adolescencia he compensado mi propensión sedentaria, siendo empedernido lector de libros de viajes. He leído los famosos, pero también los olvidados o desatendidos. Esta conducta me ha proporcionado gratos encuentros. Así el que tuve con este, que podría muy bien considerarse como el último libro romántico de explorador. Lo leí hace un tiempo fabuloso y de él flotaban solo en mi memoria unas cuantas fosforescencias. Paul Marcoy era, si no recuerdo mal, un farmacéutico francés que fue enviado a las regiones andinas para estudiar, entre otras cosas, el árbol de la quina. Marcoy publicó un libro monumental sobre el Perú, en cierto modo clásico, y que todos los que se ocupan de aquel país y de sus sumergidas civilizaciones conocen. Pero al lado de esa obra colosal, Marcoy dejó manar su romántica vena en este otro libro menor: *Viaje por los valles de la quina*, que es muy poco notorio, a pesar de que apareció con deliciosos grabados hacia 1870, en uno de los centones más populares de aquel tiempo: *Le Tour du Monde*.

El año pasado, hablando por radio vanamente a los radioescuchas argentinos sobre la mujer criolla, vine a recordar dos figuritas de mujer andina que desde tiempo inmemorial danzan dentro de mí, seductoras e irreales, y que conocí en este libro. Ello me llevó a recomendar su publicación en esta encantadora biblioteca. Puede interesar al lector la faena de metamorfosis que nuestra fantasía, calladamente y hasta de modo fraudulento, ejerce sobre nuestras reminiscencias. Véase, en reproducción literal, lo que inyecté en el micrófono y que no pude comprobar releyendo el libro, porque no

he logrado encontrar en Buenos Aires la venerable colección *Le Tour du Monde:*

«La vehemencia lanzando a la espontaneidad, la espontaneidad dando materia a la vehemencia, producen, sin pretenderlo, la tercera cualidad de la criolla, que es la gracia. Esta gracia no es el chiste ni es tampoco, por fortuna, el *esprit*. La criolla no es ni chistosa ni espiritual, con lo cual —¿ven ustedes?— alejamos nuestro entusiasmo de varios tipos ilustres de mujer. El *esprit* es el alfiler intelectual; ella es lo grácil de todo su ser, de sus ademanes, posturas, expresiones, fervores, travesuras. Pues la admirable elasticidad que le otorga su energía vital le da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida. Es traviesa, inventora de proyectos, de estratagemas, de halagos, de burlas.

»Un farmacéutico francés fue comisionado por su país para hacer ciertos estudios botánicos en las regiones limítrofes entre el Perú y Bolivia. Se instaló en el Cuzco, de la cual ciudad narra algunas escenas divertidas. De allí parte, en penosa exploración, hacia la frontera de Bolivia, por tierras que se hallan a tres mil y más metros de altura, que eran en aquellos tiempos vastísimas y silentes soledades habitadas por escasos indios y algunas estancias a enorme distancia entre sí. Un día arribó de mañana a una de estas estancias, de la que era dueño un buen cincuentón, hombre de excelente fondo, pero un tanto presumido. Quiso el azar que aquel día se celebrase la fiesta de su cumpleaños. Había recibido vagos anuncios, traídos por indios, de que alguien iba a llegar para festejar la fecha, y él había preparado mesa y bebidas.

»Y, en efecto, sin que se sepa cómo ni por dónde, el estanciero cincuentón y el farmacéutico francés se encuentran con que en el salón han surgido dos damas, dos criollas de las estancias vecinas, si es que en aquellas solitarias y enormes lejanías se puede hablar de vecindad. Y apenas llegan, con su peinado de rodetes, con sus chales ingrávidos, con sus polleras redondas, que la moda hacía aún cortas, comienzan, y no paran, a tocar guitarras y mandolinas, a danzar, a endechar canciones ardorosas y nostálgicas, a embromar al cincuentón, a reír, a sonreír, a llenar el espacio con los jilgueros de sus voces, a hacer beber a los dos hombres, y cuando el cincuentón a prima noche, no mal bebido, cree estar cerca de las grandes victorias, sin que se sepa cómo ni por dónde, las dos criollas se volatilizan, desaparecen; con el último brinco de su última danza han puesto el pie en la ausencia, se han convertido para siempre en recuerdo alucinado.

»Estas dos criollas, que florecen imprevistas en un rincón perdido de la mayor soledad, representan para mí, claro está, no más que el nivel mínimo de la criolla. Pero en ella germinalmente está la prefigura de la cima de este tipo de mujer, irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil.»

Buenos Aires, 1941.

A «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE ÉMILE BRÉHIER

(IDEAS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA)

θεωρειν... ἐπίδοσις εἰς αὐτό—
Meditar es un progreso hacia sí mismo.
ARISTÓTELES: *Tratado del Alma.* (II, 5-417 b, 5.)

LAS ÉPOCAS DESLUCIDAS

Este libro de Bréhier es, pienso, la más reciente historia de la filosofía que se ha publicado en Europa. Es un libro tranquilo y claro. Como el autor anuncia, su designio estriba en ser una obra elemental y, en efecto, parece muy adecuado para que se lo use como texto escolar universitario. Pero, a la vez, no está demás que se asomen a él los dedicados a estudios filosóficos, porque es muy característico de Bréhier poseer una rara erudición, quiero decir, una erudición de lo raro. Donde menos se piensa aparece tal cita de una obra valiosa poco conocida, antigua o contemporánea, que suele ser, a la vez, sorprendente y útil. Añádase a esto que los trabajos especiales de Bréhier se refieren a una de las épocas menos bien conocidas de la tradición filosófica —los siglos primeros de nuestra Era, y más concretamente, la escuela neoplatónica. Después de escribir un libro sobre Filón de Alejandría (1), figura confusa y venerable en que se inicia lo que había de ser la gran síntesis y combinación de culturas dispares —griega y oriental— conocida bajo el nombre insuficiente de neoplatonismo, Bréhier se dedicó a una tarea hercúlea: la traducción de Plotino (2). Solo existía una versión

(1) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1908. Añádase el libro *Crysippe,* 1910.

(2) Colección Guillaume Budé (Societé d'Edition «Les Belles Lettres».) Seis volúmenes. Véase también Bréhier: *La Philosophie de Plotin* (Boivin).

en lengua moderna de la enorme y densa mole que son las *Enneadas*, la de Bouillet (1857-1860). Esto sugiere cuál es el calibre de las dificultades que empresa tal implica (1).

Como esta, hay otras épocas en la historia de la filosofía que estaban y, en rigor, siguen estando poco esclarecidas. Se llama a unas, épocas de transición; a otras, épocas de decadencia. Con ello se insinúa que son tiempos de producción filosófica menos estimable (2). Pero ambas calificaciones «transición» y «decadencia» son impertinentes. Transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición. Decadencia es un diagnóstico parcial, cuando no es un insulto que dedicamos a una Edad. En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan. Convendría, pues, usar con más cautela ambos términos, que tienen el común inconveniente de no denominar la época a que se atribuyen por caracteres intrínsecos, por rasgos efectivos de la vida que en ellas se vivió, sino que son meras apreciaciones nuestras, externas y ajenas a la realidad que nombran. Es indudable que en ciertas etapas los hombres han vivido con la conciencia de que se hallaban entre un gran pasado ya ruinoso y un gran porvenir aún inédito. A su deplorable situación ambivalente llamaban, tal vez, ellos mismos «transición». Pero aun en este caso extremo se trata solo de una idea que sobre sí mismos tenían esos hombres. El historiador deberá tomarla en cuenta porque esa idea, aunque fuese errónea (y a veces lo ha sido), pertenece a la realidad que él va a historiar. Debe, pues, tomarla en cuenta, pero no debe adoptarla como título o definición de un tiempo histórico. Bastaría, para quedar probada su inoportunidad, advertir que es un término genérico, el cual puede aplicarse a muchas épocas de sobra diferentes entre sí. En suma, que al hablar de transición y decadencia, debemos darnos cuenta de lo poco que decimos y en vez de hacer funcionar esas nociones como aparatos mecánicos que por su propia operación automática pretenderían aclararnos un trozo del pasado, veamos en ellos una invitación a averiguar la extraña y concreta figura que toma la vida humana bajo los abstractos signos «transición» y «decadencia». La condición negativa de estos con-

---

(1) Paralelamente a la de Bréhier se ha hecho otra excelentísima traducción inglesa.

(2) Por supuesto que esto no reza para Plotino, uno de los más altos filósofos de todos los tiempos y cuya influencia ha sido más larga y profunda.

ceptos no debe hacernos olvidar que toda época es positiva, que toda vida implica la afirmación de sí misma, que no hay ninguna fecha en que la humanidad se haya suicidado. Y la tarea última del historiador es descubrir, aun en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos. Los que viven en una época de transición no viven transitando a otra, sino resueltamente instalados en la suya, ni más ni menos que los de la época más estabilizada. Porque, viceversa, no ha habido ninguna en la cual faltasen disidentes, hombres o grupos que preferían o *creían* preferir otra edad, futura o pretérita. No se confunda la cuestión con el hecho de que en ciertas épocas se haya creído el hombre anormalmente infeliz.

Va todo esto al tanto de una peculiaridad interesante que me ha saltado a los ojos al leer esta obra de Bréhier y que constituye acaso su más estimable distintivo, lo que le proporciona mayor actualidad. Sabíamos, como acabo de decir, que el autor había dedicado su esfuerzo más especial y continuado a una de esas épocas de decadencia o transición. Pero esta historia nos revela que esa preferencia por un tiempo de tal cariz obedece a una inspiración más general, a una inclinación sumamente curiosa de su espíritu. En efecto, una de las ventajas de este amplio libro es que, a diferencia de todos sus similares, trata casi con la misma atención las épocas del pensamiento que suelen considerarse como culminantes, triunfales o lucidas y las pobres épocas desdichadas que las historias elementales de la filosofía se brincan galanamente o narran a toda prisa. Ahora bien, esto es sobremanera importante.

La historia de la filosofía es, en cuanto ciencia, una de las disciplinas más recientes: en verdad, no cuenta aún cien años. Durante la segunda mitad del siglo pasado tuvo que dedicarse a lo más obvio: reconstruir, con primera aproximación, el pensamiento de las grandes figuras de la filosofía. Entonces se hizo el primer estudio formal de Platón y Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, de Kant. Aun hace veinticinco años se desconocía a Fichte, Schelling, Hegel. Eran todavía tres misterios. Hoy mismo se está empezando a estudiar a Spinoza (1).

Aun juntando todo eso no sería una historia de la filosofía, como la orografía no es solo la ciencia de las cimas. La montaña reclama el valle.

(1) En este país acaba de iniciarse un amplio estudio sobre Spinoza, por León Dujovne.

Pero la imagen del pasado filosófico que aún tenemos a la vista es un paisaje alpino en jornada de neblina. Vemos en lo alto los picachos de los más altos cerros, aislados entre sí y flotando ingrávidos e irreales sobre el blanco caos de la bruma. Tal vez en el fondo de esta entrevemos confusamente alguna fisonomía espectral, pero lo que no vemos es cómo emergen del nivel continental las próceres montañas y cuál sea la línea de seno en que los valles las hacen comunicar. En suma, nos falta lo principal: la geotécnica de la gran cordillera filosófica.

A mi juicio, la historia de la filosofía no puede dar un paso y empezar de verdad a constituirse en lo que su título promete, si no se llenan esos vacíos de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas del pensamiento. Urge acometer el estudio de las épocas deslucidas.

El desconocimiento que de ellas padecemos posee en cada caso caracteres y proporciones diferentes que, aunque solo sea en vía de algún somero ejemplo, conviene dibujar.

Después de Aristóteles comienza ya la oscuridad. Se trata de las tres grandes filosofías de la «decadencia» antigua: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. No puede decirse que no se haya trabajado sobre ellas, especialmente sobre el estoicismo. Pero ni en la cuantía ni en el modo de la labor se ha hecho nada ni de lejos parecido al cultivo intensivo de que Platón y Aristóteles han beneficiado. El hecho es que solo tenemos una idea borrosa de esos tres movimientos de la mente clásica, sin duda menos valiosos como sistemas de técnica conceptual que la primera Academia y el Peripato, pero que, en cambio, han sido los que mayor influencia han tenido en la historia. Jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos (1). Pero además en el regazo de esas filosofías muere el mundo antiguo y nacen los pueblos nuevos de Occidente. Porque el cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos. Más aún: en el Renacimiento, tras un superficial rebrote de la influencia neoplatónica, son esas tres filosofías las que de verdad transmiten la savia antigua a los hombres novísimos que van a abrir las puertas de la Edad Moderna. Las tres filosofías, como tres hadas madrinas, se hallan en torno

(1) Véase Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, 1, IV, Espasa-Calpe, 1937.

a la cuna del cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.

De modo que topamos, desde luego, con este ingente hecho: esas tres filosofías de «decadencia», apenas surgen desalojan el platonismo y el aristotelismo de su predominio sobre los grupos intelectuales de Grecia, *a pesar* de que, a nuestro juicio, son filosofías más torpes. Ya es de sobra extraño que los historiadores de la filosofía no se hayan detenido adecuadamente ante un acontecimiento de este calibre y que tiene dos filos. Porque no es solo sorprendente el rápido triunfo de un ideario tosco como es el estoicismo sobre una maravilla de precisión y de agudeza como el idealismo platónico-aristotélico, sino que además nos hace preguntarnos por lo que pasó con la obra de Aristóteles después de morir este. Y nos encontramos entonces con otro hecho estupefaciente: la inmediata volatilización de la filosofía aristotélica. La cosa es increíble, pero incuestionable. Cincuenta años después de morir Aristóteles ya nadie entiende sus libros pragmáticos, que por eso fueron siempre muy poco copiados, y solo por un azar han llegado hasta nosotros. Se siguieron leyendo sus diálogos, obra «popular» y literaria («exotérica»). Solo entrado el siglo I a. de J. C. se desenterraron las obras técnicas de Aristóteles y bien que mal se empezó de nuevo a estudiarlas (1), sin que volviesen nunca, hasta muy entrada la Edad Media, a ser posesión normal de los cultos.

Zenón *el Estoico* nace en 320 a. de J. C. —dos años después de morir Aristóteles. En su pensamiento se aprovechan aún algunos andrajos del sistema peripatético —cuántos, cuáles y cómo no está aún estudiado. Pero este aprovechamiento no afecta ni califica la figura general del estoicismo, que representa no solo *otra* doctrina, sino un súbito descenso de nivel en el ejercicio mental que hasta entonces se había llamado «filosofía». Mas también esto ha impresionado escasamente, hasta ahora, a los historiadores de la filosofía. Con la mayor naturalidad pasan de exponer el sutil idealismo de Platón y Aristóteles a presentarnos el «materialismo» estoico. Llamarle materialismo es ya un error —digamos «corporalismo». Pero esto es lo que no entendemos. ¿Qué ha pasado en el hombre griego con tan vertiginoso pasar, que de la pura «forma»

---

(1) Recordando sus días de estudio en Grecia, Cicerón nos asegura *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos, ignoretur. De Topicis*, I.

aristotélica se cae inmediatamente en el *pneuma* y el *logos spermatikós* —los cuales son a la vez idea y cuerpo? No lo sabemos. A pesar de que en los últimos veinte años se comenzaba a investigar toda esta maraña de enigmas (1), seguimos *in albis* sobre el asunto. No existe ningún estudio en que se intente aclarar la cuestión previa que, solo una vez hecha transparente, permitirá descifrar los jeroglíficos estoicos, a saber: que después de Aristóteles, por toda una serie de causas, cambia radicalmente el sentido y estilo del filosofar como tal, de suerte que no se diferencia el estoicismo del aristotelismo como una doctrina de otra, sino que se entiende por «filosofía» una faena intelectual muy diferente en su finalidad, supuestos, métodos y forma de expresión. He aquí otro tema intacto: precisar qué fue esa nueva ocupación del intelectual griego que, aun denominada con el mismo vocablo —filosofía—, era tan distinta de aquella a que Platón o Aristóteles se habían dedicado. No sería imposible que esta aclaración reobrase hacia atrás sobre nuestro conocimiento de Platón y Aristóteles. Porque al trivializarse el ejercicio filosófico en el estoicismo y precisamente por trivializarse se hacen acaso patentes ciertos caracteres de toda la filosofía griega, que en Platón y Aristóteles nos llegan oscurecidos por otros esplendores. Y entonces tal vez descubriésemos que nuestra imagen actual de estos dos sistemas es solo una vista o aspecto abstraído por nosotros de la íntegra realidad que fue su filosofar, vista o aspecto que contiene solo los rasgos más similares a nuestro actual pensamiento. Ya empieza a ser, por ejemplo, de sobra evidente que hemos relegado con exceso lo que en la filosofía de ambos *seguía habiendo* de religión. No se discute que la filosofía fue, frente a la religiosidad tradicional, *otra* cosa; pero hemos exagerado creyendo que, por ello, no había que contar muy formalmente en Platón o en Aristóteles con la perduración de elementos religiosos. No creo que haya ninguna «historia de la filosofía» donde se tome en serio una idea —tan formal en Platón— como la de que filosofar es una *homóiosis tu theoû*, una «imitación de Dios» en el mismo sentido en que Tomás de Kempis habla de una «imitación de Cristo». Y, sin embargo, el libro X de la *Etica Nicomaquea* y el libro XII de la *Metafísica* lo declaran en tesis solemne donde culmina toda la arquitectura del aristotelismo.

(1) Pues lo propio acontece con la «teoría del conocimiento» estoica, cuya noción principal —la φαντασία καταληπτική—sigue siendo un misterio.

Parecería, pues, inexcusable que estuviésemos suficientemente en claro sobre fenómenos históricos de tan enorme calibre. Mas no es así porque ni se les ha dedicado todo el esfuerzo que la larga historia de esas doctrinas exige ni la calidad de ese esfuerzo es la debida. No vale aportar como excusa el hecho de que no haya llegado a nosotros ningún libro de ninguno de los grandes maestros de esta escuela. La masa de fragmentos conservados es tan considerable que permite una fértil labor de combinación reconstructiva (1).

Nos hallamos ante un ejemplo de la perniciosa influencia que una noción histórica convencional, como es la de «época de transición o de decadencia», ejerce. En efecto, los que se ocupan de Platón y de Aristóteles se descoyuntan en puros esfuerzos por hacérnoslos verosímiles, es decir, para que veamos toda la razón que tenían al pensar como pensaban. Con frecuencia estos esfuerzos pasan de la raya y hacen de ambos maestros de Grecia dos contemporáneos nuestros (2).

Esta excesiva proximidad al hombre actual con que se ha querido favorecerles ha sido inspirada por dos motivos. Uno es la pertinaz beatería clasicista que no ha podido extirparse aún radicalmente de la filología griega y latina. La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos. Peralta al «clásico» sobre el nivel de la historia y en vez de intentar derechamente entenderlo como lo que es —como un hombre entre los hombres, y esto quiere decir un «pobre hombre»— parte en su ocupación con él resuelto a admirar, anticipando en su obra perfecciones imaginarias a las que, quiérase o no, adapta los textos. Queda de este modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos. Esto explica que estén por aclarar los rasgos más elementales de la producción platónica y aristotélica. No se ha creído que necesitasen explicación precisamente porque parecían el modelo. Así

(1) Buen ejemplo de ello, y aun reconociendo que por ciertos defectos de método el conjunto resulta insatisfactorio, es la obra en que Reinhardt ha ensayado la recomposición del pensamiento de Posidonio, el último gran pensador científico de la Antigüedad. Véase Carl Reinhardt: *Posseidonius y Kosmos und Sympathie.*

(2) Un caso extremo de este desmesuramiento es la labor de mis maestros Cohen y Natorp en torno a Platón, según la cual este habría dicho aproximadamente lo mismo que Kant, y Kant, a su vez, lo mismo que Natorp y Cohen. No obstante, esta labor, errada en cuanto visión histórica de Platón, ha aclarado no pocas cosas en la obra de este y reencajada en una más discreta perspectiva significa un evidente progreso.

acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón ni la *pragmateia* de Aristóteles.

El otro motivo que lleva a exagerar la verosimilitud de aquellos grandes pensadores es más razonable, aunque no lo es del todo. Consiste en que los problemas filosóficos poseen un núcleo *abstracto* que ha variado poco desde Heráclito y Parménides hasta nuestros días (1). El filósofo actual, al meditar sobre las cuestiones viscerales de la filosofía y llegar en ellas a claridades que antes no se habían logrado, confronta sus averiguaciones con lo que pensaron los antiguos y hace penetrar una luz nueva en aquel núcleo relativamente constante de los problemas. A esto se refiere Kant cuando dice que es posible entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Pero ello declara ya que el interés y el punto de vista del filósofo sistemático no son idénticos a los del historiador. Este debe rehuir, por lo pronto, entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Ya es mucho si consigue entenderlo según él mismo se entendió. Lo único que deberá añadir es traer a la luz los supuestos elementales en cuya órbita vivía encerrado Platón, que en él operaban y que él no veía de puro ser la luz misma en que todo se le presentaba sumergido.

La idolatría ejercitada en torno a estos dos príncipes de la filosofía deslumbra las retinas y no permite verlos en su jugosa y precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente que hoy fuera preciso practicar con ellos la de «enajenárnoslos», distanciarlos de nosotros, subrayar lo que tienen de extemporáneos y sobrecogernos bajo la impresión de su lejanía humana, de su exotismo. Solo así cabrá poner en claro cuestiones radicales de su obra que, hasta ahora, tercamente se han resistido a la penetración.

En cambio, no se han hecho esfuerzos semejantes para que resulten verosímiles los estoicos, escépticos y epicúreos, como otras épocas menores de la continuidad filosófica. Se los ha dejado demasiado lejos, sin comunicación viviente, efectiva con nosotros. Lo cual, combinado con el error inverso antes comentado, impone a la historia de la filosofía una dualidad de perspectiva que sería intolerable en el más humilde cuadro (2).

---

(1) Véase más adelante el sentido que tiene esa aparente invariabilidad.

(2) Otra deficiencia grave que se ha inveterado en el modo de componer la historia de la filosofía consiste en haberse desentendido de la historia de las ciencias. Desde Descartes la continuidad entre la *filoso-*

BREVE EXCURSIÓN SOBRE EL «SENTIDO HISTÓRICO»

La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente. No poseemos más elemento transparente que nuestra propia vida. Esta transparencia o *evidencia* de nuestro personal vivir no significa que en él no hay problemas insondables, enigmas y misterios. Pero estos nos son —en cuanto tales— transparentes, incuestionables; por eso son problemas, enigmas y misterios. Hay una evidencia de los problemas como hay una evidencia de las soluciones y esta se funda en aquella. Ello es que estamos atenidos a la materia que es nuestra vida para entender las demás. Solo nuestra vida tiene por sí misma «sentido», y por tanto es inteligible (1). La situación parece contradictoria y en cierto modo lo es. Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra. Nuestra vida es el intérprete universal. Y la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos —el

---

fía primera y las ciencias es constante y, por lo mismo, puede exponerse el pensamiento *sensu stricto* filosófico sin muy marcada atención especial al científico. En primer lugar, la filosofía moderna está de antemano cargada de ciencia y contiene ya en sí misma anticipada la figura científica del mundo —matemática, física, biología—; en segundo lugar, la ciencia desde Descartes es, en sus rasgos decisivos, la misma que fue hasta hace poco; por tanto, la que a todo constaba. Pero en la Antigüedad y en la Edad Media la filosofía y la ciencia tienen menos puntos de contacto. El filósofo construye su arquitectura trascendental mientras está ya sumergido en la imagen «científica» del mundo que su tiempo posee. De aquí que se la deje casi siempre tácita a su espalda. Mas como de hecho el edificio filosófico es la superestructura de esa imagen concreta del mundo, nos queda incomprensible si no precisamos su encaje con las opiniones vigentes en las ciencias particulares, en la «experiencia de la vida», en la tradición y el mito. Cuando Pierre Duhem tuvo la resolución de informarse sobre las investigaciones físicas de los escolásticos del siglo XIV y descubrió la inesperada proximidad en que estos andaban ya de la física moderna, causó una estupefacción y motivó una reforma fulminante en la historia de la filosofía escolástica.

(1) Esta es, viceversa, la causa de que tengamos constantemente la impresión de que «los demás no nos entienden».

ego y el *alter*— han de tomarse en plena eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón.

El trámite completo del itinerario que sigue la mente desde nuestra vida a la de los demás, puede resumirse en estos cuatro grandes pasos:

1.º Solo me es presente y patente mi vida, pero esa realidad que ella es no la reconozco, por lo pronto, como siendo solo mía. Las demás vidas humanas que aparecen dentro del ámbito de la mía me aparecen, por lo pronto, como intercambiables con la mía en cuanto a su contenido. La razón de ello es que ignorando todavía la exclusividad de mi vida, esto es, que es solo la mía, la proyecto ingenuamente sobre las demás. Parto de creer que los demás piensan, sienten y quieren como yo; por tanto, que hay solo una forma de vida indiferenciada en todos los hombres.

2.º Caigo en la cuenta de que la vida del prójimo no es presente y patente, sino que llegan a mí de ella solo síntomas. Estos síntomas muestran ciertos caracteres abstractos similares a mi vida; por eso presumo tras ello algo que es también vida. Mas, a la par, ostentan otros ingredientes dispares, ajenos y extraños, o lo que es igual, ininteligibles. Entonces surge ante mí el prójimo como un monstruo, como un ser que yo creía igual a mí y que, de pronto, manifiesta la monstruosidad de no ser como yo. Entonces descubro que la vida no es siempre presente, patente, inteligible, sino que hay una vida oculta, impenetrable y *otra:* en suma, una vida ajena. Esta primera vida particular que se descubre es el *tú*, frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy más que *yo*. El *yo* nace después que el *tú* y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú*, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el *otro*.

3.º Una vez que me he *enajenado* el prójimo y se me ha convertido en el misterio del *tú* me esfuerzo para asimilarlo, es decir, partiendo de mi vida que ahora es solo *yo* y que es lo único presente, patente e inteligible con que cuento, trato de construir al prójimo como un *yo* que es *otro* yo —*alter ego*, algo, a la vez próximo y distante. Es el título de una gran faena siempre problemática, que se llama: comprensión del prójimo.

4.º El prójimo presente, que era un monstruo, queda parcialmente asimilado o asemejado a mí. En efecto, del contemporáneo que es el prójimo con quien convivo, espero siempre, en última instancia, que sea como yo. O dicho en distintos términos: el prójimo, el *tú* es el *otro*, pero no se me presenta como teniendo que ser

irremisiblemente *otro:* pienso siempre que, en principio, podía ser *yo*. La amistad, el amor viven de esta creencia y de esta esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*. Pero el antepasado, el extemporáneo no solo es *otro* que *yo*, como lo es el *tú*, sino que no puede ser sino *otro*. Que *tú* seas *tú* —esto es, que no seas como yo— es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que eso no sea la última palabra. Por eso, eres mi «prójimo». Pero el extemporáneo no es nunca prójimo (próximo) porque su ser *otro* que yo no es mera facticidad, antes bien, no *puede ser* como yo, no puede ser sino irremediablemente *otro* (1). De aquí que sea imposible una última asimilación. De otro modo el pasado humano podría volver a ser y convertirse de nuevo en presente. Podría nacer otro César y otra Cleopatra. Mas el antepasado es pasado, no porque en una cronología extrínseca esté adscrito a un tiempo que como tiempo pasó, por tanto, a un «tiempo pasado», sino, al revés; no puede el antepasado salirse de aquel tiempo que pasó y repetirse o volver a ser en otro tienpo que es presente porque su realidad es esencialmente distinta de lo que es la realidad del presente y, en consecuencia, de mí. Este *no poder* ser ya sino diferente de mí hace de él algo distinto del mero «prójimo», hace de él algo inexorablemente «lejano», hace de él un «antiguo». La visión del lejano como irremediablemente lejano, el descubrimiento de la «antigüedad» es la perspectiva, la óptica histórica. Supone, pues, la radical enajenación del antepasado. Mientras del prójimo espero siempre, últimamente, que llegue a ser como yo, frente al antiguo no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el *otro*. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica.

Y, como en la conciencia del *tú* se forma y nutre la del *yo*, así en este superlativo del *tú*, del *otro* que es el antiguo, cobra el hombre actual la superior conciencia de su exclusivo *yo*.

---

(1) Los que *fueron*, esto es, los fenecidos, no pueden ya cambiar, quedan irremisiblemente adscritos a eso que una vez fueron. Del viviente no podemos nunca decir con carácter definitivo lo que es, porque siempre es posible un cambio en él. La inmutabilidad del fenecido es el supuesto de lo que Mallarmé quiere decir refiriéndose a la muerte de Edgar Poe:

Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.

Para el ser humano, que es esencialmente cambio, el definitivo cambio es no poder ya cambiar, se cierran las posibilidades del «sí mismo» y queda este fijado.

El sentido histórico es, en efecto, un sentido —una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos.

NO HAY PROPIAMENTE «HISTORIA DE LAS IDEAS»

Todo lo anterior a esta excursión define, al correr de la pluma, unas cuantas deficiencias de la historia de la filosofía al uso y su corrección en los correspondientes *desiderata*, que cierta cualidad peculiar y fecunda de este libro —la atención a las épocas deslucidas— ha puesto en nuestro camino. Pero esas consideraciones provocadas por el azar revelan que la historia de la filosofía necesita una reforma general. El trabajo hecho en los últimos cincuenta años y el avance consiguiente son enormes, mas, por lo mismo, llega esta disciplina a una hora de madurez que le impone una radical transformación.

Al recorrer este libro de tan fácil y fluida lectura pasa, una vez más, ante nosotros la cinta cinematográfica de veintiséis siglos, durante los cuales no ha habido nunca total interrupción del pensamiento filosófico. Y esa rápida ojeada y panorámico espectáculo de veintiséis siglos, nos hace pensar en la gigantesca mole de ansias, ilusiones, esfuerzos, genialidades, destrezas, desánimos y reanimaciones, sacrificios, disputas, entusiasmos, odios, muertes, exaltaciones que la historia de la ocupación filosófica condensa. Hecha esta lectura en tiempos como los presentes, tan agudos y dramáticos, que fuerzan a ejecutar en todo rigorosos balances, cerramos el libro con una impresión melancólica y nos preguntamos: ¿de qué ha servido o para qué va a servir todo eso? Y entonces nos sorprende con especial vehemencia caer en la cuenta de que las historias de la filosofía no rozan siquiera esta cuestión. Menos aún, que no nos proporcionan elementos para poder planteárnosla y respondérnosla

nosotros. ¿No es esto escandaloso? Aunque parezca mentira, la absorción de cualquiera *Historia de la Filosofía* —y las hay muy voluminosas— nos deja completamente ignaros sobre el papel efectivo que la filosofía ha tenido en la realidad histórica, de suerte que oscilamos ridículamente entre pensar que la filosofía ha sido lo más importante que en cada época aconteció y, por tanto, que ha sido la fuerza rectora del destino humano desde hace veintiséis centurias o preguntarnos, si nos sentimos displicentes, hasta qué punto no habrá sido la filosofía de cada época, y de toda la historia, simplemente la mosca del coche.

Resultado tal nos invitaría a sospechar, audazmente, que de la labor hasta ahora llamada «historia de la filosofía» fuera obligado decir que ni es historia ni lo es de la filosofía, de modo que no puede acaecerle desastre mayor.

No se entienda tontamente esto como si yo menospreciase los esfuerzos gigantescos que se han dedicado al estudio de los textos filosóficos. Admiro y venero esa labor por lo que tiene de labor; solo digo que esa maravillosa y meritoria labor no puede en rigor considerarse como «historia de la filosofía».

¿Pues qué es lo que hasta ahora suele entenderse bajo ese título y disciplina? Sencillamente la exposición de las doctrinas filosóficas en orden cronológico o el trabajo especial, pero igualmente expositivo, sobre una de ellas o sobre una tesis o concepto particular de una de ellas.

Analicemos someramente. Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la expresión verbal de un «sentido» —lo que solemos llamar «idea» o «pensamiento». Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible. Ahora bien: es un error suponer que la frase «tiene *su* sentido» en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita. No hay nada «inteligible en absoluto». Ahora bien: las historias de la filosofía suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado «el filósofo desconocido», sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es solo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa. La fecha que la habitual historia de la filosofía atribuye a una doctrina es una marca externa que sobre ella pone el historiador para no confundirse él y someter a un orden cualquiera la pululación de doctrinas. Cuando nos dice que la filosofía de Platón es del siglo IV a. de J. C., solo quiere

decir que aconteció en ese ámbito cronológico —no significa *de hecho* para él lo que debía significar, a saber: que la filosofía de Platón *es* siglo IV a. de J. C., que está hecha de una especial materia— la estructura de la vida humana en ese siglo; más rigorosamente hablando, la de una determinada generación.

Parejamente, cuando nos dice que va a exponer la filosofía de Kant, no emplea en sentido pleno estas palabras, no va a tratar de entender esas doctrinas como pensadas y emitidas por el hombre de carne y hueso que fue Kant, sino que va a contemplar su sentido «en absoluto», como si fuesen doctrinas indiferentemente de hoy, de ayer o de anteayer. En la expresión «filosofía de Kant», Kant no representa el papel concreto de sujeto agente en aquel pensar, sino que —como en Platón, el siglo IV a. de J. C.— es solo un nombre extrínseco, que se prende *sobre* una doctrina. Mas la real y efectiva doctrina de Kant es inseparable de este, es Kant pensándola y diciéndola y escribiéndola o, si se prefiere, es ella tal y como fue pensada efectivamente por Kant.

A la expresión de una idea es siempre, en principio, posible arrancarle *algún* sentido. En todo decir trasparece *alguna* significación. Pero ese sentido cualquiera no es el auténtico sentido de la expresión. La razón de ello está, por lo pronto, en que el lenguaje es por naturaleza equívoco. No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice solo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o «da por sabido». Esta deficiencia es congénita al lenguaje. Si al hablar hubiese que decir efectivamente todo lo que se pretende decir de modo que el equívoco quedase eliminado, el lenguaje sería imposible. Lo que de hecho manifestamos se apoya en innumerables cosas que silenciamos. El lenguaje existe gracias a la posibilidad de la reticencia y lo que, en efecto, enunciamos vive de «lo que por sabido se calla». Este complemento que se calla y que es siempre enormemente más que lo dicho en cada frase, lo sabemos por diferentes vías. Ante todo por lo que ha sido dicho antes y va a decirse en seguida. Todo texto se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió. Esta situación es últimamente indecible: sólo cabe presenciarla o imaginarla. La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.

Esto que pasa con la expresión acontece en grado aún mayor con la idea misma. Ninguna idea es solo lo que ella por su exclu-

siva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a estas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no son solo ideas, esto es, no son puro «sentido» abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que solo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de esta. Tal vez resulte más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un diálogo poseyésemos solo lo que dice uno de los interlocutores.

He aquí el primer principio de una «nueva filología»: *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse «idea» porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y «absoluto». Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso «sentido», sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, «ideas eternas». Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.

La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece solo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias. Lo que pasa es que todas las vidas humanas contienen elementos de situación, esquemas abstractos de circunstancias que son comunes. Y lo que llamamos una época es ya una especial comunidad u homogeneidad de situaciones. Por eso las ideas en ella ideadas muestran mayor afinidad entre sí que entre ellas y las de otra edad. En fin, hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener de toda expresión *algún* sentido y entender un poco el supuesto valor «absoluto» de una idea.

Pero aun en este caso, eso que entendemos —y que es solo un fragmento borroso de la idea— lo entendemos gracias a que la hemos referido a esquemas permanentes de humana situación.

Pero, claro es, no hay ni ha habido ninguna situación real que consista solo en uno de esos esquemas. La vida es siempre concreta y lo es la circunstancia. De aquí que solo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre, en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta, una momia, y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta. Pero la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo los puñetazos, solo que los puñetazos de la filosofía se llaman «ideas».

La consecuencia de todo esto es ineludible. Lo que se suele denominar «doctrinas filosóficas» no tiene realidad alguna, es una abstracción. Las «doctrinas» no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares. Si se abstrae del funcionamiento de aquellas «doctrinas» en la vida de estos hombres, quedan solo espectros, abstractos. Ahora bien: de los abstractos no hay historia: esta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana. Solo de una función humana viviente y tal como es cuando vive, esto es, cuando funciona en el conjunto de una existencia, cabe historia. El vocablo jónico *historíe* significó «información», «averiguación» y, por lo mismo, valía indiferentemente para investigaciones sobre los fenómenos naturales y los humanos. Pero hoy, so pena de tener que inventar una palabra nueva, hay que hacer más exclusivo su significado, adscribiéndolo al comportamiento intelectual que nos impone la peculiar realidad humana. La vida humana es lo que es en cada momento, *en vista* de un pasado que en el presente perdura y peractúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que «historicidad». Esta es la doble razón por la cual me he permitido decir que una «historia de la filosofía» como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas ni es historia ni lo es de la filosofía. Es precisa y formalmente la abstracción de una efectiva historia de la filosofía.

Una «historia de las ideas» —filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas—, según suele entenderse este título, es imposible. Esas «ideas», repito, que son solo abstractos de ideas, no tienen historia.

La consideración de las doctrinas como meramente «doctrinas» las destemporaliza, y así resulta que nos son expuestas las «filosofías» de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales. Parecería invitársenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto «tienen razón», lo mismo que pueda o no tenerla Bergson o Husserl. Se los trata como contemporáneos al no hacernos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha. O lo que es igual: la advertencia de que Parménides pertenece al siglo VI a. de J. C. no es una calificación extrínseca ni sirve solo para que nos digamos: «Se comprende que en su tiempo pensasen así.» No: no se trata de que referido a su tiempo nos parezca más estimable o siquiera perdonable el pensamiento de Parménides, sino que al *no verlo desde* su fecha no lo entendemos bien, no lo sabemos, cualquiera sea nuestra ulterior apreciación.

Ni basta para creer que se hace historia mostrar la influencia que una idea anterior ha tenido en una posterior. Esto es pura metáfora. Una idea de ayer no influye en otra de hoy, propiamente hablando, sino que aquella influye en un hombre que reacciona a esa influencia con la nueva idea. Es en vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres. En suma: que la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana, mostrándonos su funcionamiento teleológico en ella. ¡Imagínese que de pronto todas esas ideas momificadas e inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone, entrasen en resurrección, que comenzasen a vivir, esto es, a ejercer su función, a cumplir su papel en la existencia de esos hombres que las pensaron! *Ipso facto* todas esas extrañas combinaciones de ideas se iluminarían en una universal «evidencia», es decir, que al hacernos sus historiadores las reviviríamos e imaginariamente nos satisfarían como satisficieron a sus creadores y a los que les siguieron como discípulos y adictos.

Otra cosa es que, a sabiendas de la improcedencia, llamemos «historia de la filosofía» a una abreviatura de la efectiva en que se presenta solo un esquema de los sistemas, útil para el filósofo actual. En rigor esto ha sido lo que se ha solido llamar con aquel título durante los últimos cien años: un instrumento para el taller del filósofo.

EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En su «Introducción» hace Bréhier un resumen acertado de las formas que ha tenido la historia de la filosofía. Comienza en Aristóteles siendo la serie de soluciones dada a los problemas antes que él meditase sobre ellos. No es aún propiamente historia. Esas soluciones están ante él como posibilidades de pensamiento que colaboran en su propia labor. A lo sumo habla de algunos filósofos como οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαίοι: los «antiguos». Pero esta noción de «antiguo» no se precisa en su mente (1). Más tarde comienza su labor el perenne iniciador de toda disciplina: el coleccionista, y se publican colecciones de opiniones filosóficas —los *placita philosophorum*. Tras él llega el escéptico a quien interesa mostrarnos la disonancia entre las opiniones —διαφωνία τῶν δοξῶν— como prueba de que la verdad es imposible. De aquí que sea Sexto Empírico uno de los autores antiguos que más datos nos transmiten sobre los filósofos anteriores a él. Siglos y siglos continúa con varia modulación esta manera de historiar la filosofía, hasta que en el siglo XVIII se da un carácter formal a aquella tradición. Se considera como misión de la historia de la filosofía desarrollar el panorama de la demencia humana. La historia fue entonces deliberadamente *historia de los errores*, de la discrepancia intelectual. La variedad de opiniones manifestada por los hombres a lo largo de los siglos, aparece como algo esencialmente negativo frente a la verdad «una y para siempre» lograda en aquella feliz centuria. Esto indica hasta qué punto esa «historia» era la negación *a limine* de la realidad como historicidad. Todavía Bruckner, en 1742, anuncia que va a recorrer los *infinita falsae philosophiae exempla*.

La ingente renovación filosófica de Kant, que obligaba a pensar en nueva forma y desde su raíz los problemas, llevó a los pensadores, lo mismo que en la hora inicial de Aristóteles, a buscar la colaboración del pasado. Una vez más la urgencia del taller puso en contacto con las doctrinas antiguas, pero ahora coincidía con el despertar del «sentido histórico» y con las nuevas técnicas que él suscita: filología, crítica de las fuentes, perspectiva temporal. Sin embargo, no se ha trascendido aún aquella óptica de taller filosófico y ello ha impedido objetivar plenamente el estudio histórico de la filosofía,

(1) En la *Física* (I, 8, 191 a 26) les llama torpes, ὑπὸ ἀπειρίας.

que busca ver la realidad íntegra que fue y no solo la abreviatura de ella que el pensador sistemático del presente necesita tener a la mano para su privada alquimia. Pero bastó la leve inspiración del «sentido histórico» que se había insuflado en la historia de la filosofía para que se modificase radicalmente la figura hasta entonces presentada por el pretérito del pensamiento. Lo que parecía confusión asfixiante de errores y pura disonancia de opiniones —por lo tanto, ejemplar irracionalidad— se presenta ya como un desarrollo ordenado, como una continuidad en que el pensar humano pasa racionalmente de una concepción a otra. Los sistemas se suceden en comprensible filiación y el resto de discrepancia irreductible que queda entre una pluralidad, siempre la misma, de «puntos de vista», pierde todo carácter de arbitrariedad. La imposibilidad de dominar definitivamente el universo de lo real desde *un* solo punto de vista da un sentido claro a la existencia de varias concepciones fundamentales cuya pluralidad nos parece entonces ineludible (1). En la pululación irracional del pasado humano filosófico se dibuja ya un perfil de «razón histórica».

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

Pero esta integración de la realidad filosófica que representa el imperativo de describir cada doctrina funcionando en la existencia del hombre que la pensó o la adoptó no es aún suficiente. La filosofía no es solo una función en la economía vital del filósofo, sino que este lanza al público su doctrina. El público no es ya este o el otro hombre, es una colectividad humana como tal, una sociedad. ¿Cuál es la reacción de esta ante el hecho de la filosofía en cada momento de su historia? Con otras palabras: la filosofía es también función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución. Y todo esto pertenece también a la realidad «filosofía».

Tal vez ahora se haga más crudamente clara, para quien no haya percibido bien lo anterior, mi aseveración de que la historia de la filosofía no puede consistir, sin más, en una exposición cronológica de las «doctrinas» o lo que es igual, que la realidad «filosofía» no se reduce a «ideas».

---

(1) Véase Dilthey: *Die Typen der Weltanschuung und ihre Ausbildung in den methaphysischen Systemen. Gesammelte Schriften,* tomo VII, página 73. [Véase su traducción española en *Teoría de las concepciones del mundo,* pág. 55. Revista de Occidente, Madrid, 1944.]

En efecto, si a la pregunta «¿qué es filosofía?» intentamos respondernos con el debido orden, tendríamos que comenzar por describir lo primero que de la filosofía hallamos, su aspecto más inmediato —«lo primero para nosotros», decía Aristóteles. Ahora bien: el hombre contemporáneo, antes de que la filosofía sea algo dentro de él, la encuentra fuera como una realidad pública que tiene inclusive atributos materiales. Encuentra la filosofía con el aspecto de una magistratura estatal, de una burocracia —los «profesores de filosofía»— que es pagada en dinero y a que están adscritos edificios. La encuentra en forma de libros que se venden en el comercio y que son producto de una industria. La prueba de que es este el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien de ella sepa menos. El filósofo auténtico que vive absorto en la meditación de los problemas más íntimos de la filosofía, propenderá a olvidar o desdeñar ese su primer aspecto. Pero comete un error si formaliza tal olvido y tal desdén. Porque es evidente que eso es una porción nada desdeñable de la realidad integral «filosofía». Si el Estado dota y mantiene cátedras de Filosofía y las instala en locales, si existen industrias que se afanan en la edición de textos filosóficos, quiere decirse que en la sociedad es vigente la convicción de que la filosofía es una necesidad colectiva. Y esto es ya enorme. Y es una torpeza desdeñar el hecho por lo mismo que es palmario y obvio. ¿Por qué, cómo, en qué medida es la filosofía una necesidad social? ¿Lo ha sido siempre? ¿Qué modificaciones, qué altibajos ha sufrido en la historia de las sociedades, desde Grecia, la vigencia de aquella convicción? ¿Es posible, cuerdamente hablando, que una disciplina titulada «historia de la filosofía» se desentienda de determinar el papel social que la filosofía ha ejercido, como si su actuación en la vida colectiva fuese algo ajeno a la realidad «filosofía»? El mismo olvido que la historia de las doctrinas padece al no ver cada idea sustantivamente como una función que sirve una determinada finalidad en la existencia del filósofo, aparece aquí en tamaño macroscópico al no investigar a fondo y con toda la precisión posible qué papel efectivo ha representado en cada época de la vida colectiva el pensamiento filosófico. Por no haberlo hecho nos encontramos, como antes indiqué, en la ridícula situación de no saber con un poco de seguridad y de rigor qué «importancia» ha tenido en la historia nuestra disciplina y ocupación. Y el caso es que la realidad de toda cosa propiamente humana no es otra que su «importancia». La más mínima manifestación de nuestra vida alude a la totalidad de esta y solo referida a ella revela su

auténtico valor y significación. Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello «importe» en nuestra vida. Por eso, en vez de hablar de «cosas», que es una noción naturalista y buena solo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de «importancias». Pues bien: aunque parezca mentira, no existe un solo libro que se proponga relatarnos la historia de la «importancia» que la filosofía ha tenido efectivamente desde su iniciación hasta nuestros días. Menos aún: no conozco ninguna publicación que estudie temáticamente lo que la filosofía ha sido como función social y como colectivo siquiera en alguna época. Solo se encuentran aquí o allá instantáneas miradas de soslayo al enorme asunto (1).

¿Es tan extravagante, como al punto pudo parecer al lector, mi adverso diagnóstico de la historia de la filosofía según es practicada? ¿Se entiende, al cabo, con suficiente claridad por qué es irreal una historia de las «doctrinas» que consiste solo en la exposición abstracta de estas?

Queramos o no, ahí ha estado la filosofía *funcionando* en la vida social, con partida propia en los presupuestos del Estado, como obligación legal impuesta a generaciones y generaciones de estudiantes. Cuando algo se convierte en «razón de Estado» y el Poder público se ocupa de ello no es solo una realidad social, sino que lo es superlativamente, ya que el Estado es el superlativo de lo social. Ahora bien: el Estado no se ocupa de un asunto sino cuando este es sentido por la sociedad como una rigorosa necesidad. Durante milenios aconteció que no había filosofía y, durante centurias, que habiéndola no se preocupó de ella el Estado. Un buen día incoó su trato con la filosofía... evitándola, persiguiéndola. Pero llegó otro y la filosofía se convirtió en normal institución pública. Lo que Platón postulaba como un paradójico ideal cuya realización le hubiera espantado a él mismo, fue en cierta jornada un hecho. Hasta qué punto se hallaba lejos de Platón la creencia en que la filosofía pudiera hacerse función estatal, lo revela el hecho de que en la *Apología* declare Sócrates ante sus jueces que, lejos de ser criminal la faena en que se ocupaba de obligar a las gentes a filosofar, debía su ocupación considerarse como un oficio público y por ello debía comer a cuenta del Estado en el Pritaneo. Y todo ello nos es referido como una extrema «ironía»

(1) Tal vez la única etapa que ha sido contemplada con alguna mayor atención bajo este ángulo es el siglo XVIII francés, el tiempo de los *philosophes*.

e hilarante paradoja. ¿No merece la pena de contarse cómo y por qué acaeció suceso tan estrambótico?

Pero la filosofía no es solo realidad «oficial» como institución, y realidad económica que existe en el mercado como industria editorial, sino que además tiene otra forma de realidad en la opinión pública. Durante épocas larguísimas el filósofo ha gozado de prestigio en la sociedad y el prestigio es una operación social. He ahí otra dimensión para la historia de la filosofía: la historia ondulante del prestigio y desprestigio del filósofo. Pocas investigaciones pueden revelarnos más secretos hondos de la historia humana como el intento de reconstruir la curva del destino social que ha gozado y sufrido el filósofo, la precisión sobre el puesto que en cada sociedad y en cada época correspondió al que filosofaba.

Pero esto nos hace volver, como en rebote, de la filosofía en cuanto realidad social a lo que la filosofía es dentro del filósofo. Porque como he indicado, no es indiferente para el papel que sus ideas juegan en la propia vida del filósofo cuál sea la situación social en que se encuentra. Se piensa no solo estando en una fecha determinada y en un preciso lugar, sino desde un puesto social —que una veces es el centro de la sociedad, otras es arriba, otras es abajo y, en ocasiones, es un puesto *fuera* de ella: cárcel o destierro. Importa sobremanera precisar la dosis de libertad que en cada momento ha gozado el filósofo. ¿Qué efectos produce en la filosofía la falta de libertad? Mas también hay que preguntarse lo inverso: ¿qué efectos ha traído para la filosofía la sobra de libertad? Está por escribir todo un libro bajo el título: *Sobre la responsabilidad e irresponsabilidad de la filosofía* (1).. Pero análogas preguntas habría que hacerse sobre los efectos del halago y la desatención. No es cosa tan clara que aquel sea beneficioso y esta deletérea.

He dicho que el primer aspecto bajo el cual se nos presenta la realidad «filosofía» es lo que tiene de hecho social. Hace dos milenios y medio que ese hecho existe y espera su historiador. Encon-

---

(1) Hace tiempo anuncié —*La rebelión de las masas: Prólogo para franceses*, 1937— y tengo en parte redactado un estudio donde me ocupo de este tema, si bien complicándolo con otro más general: *Discurso de la responsabilidad intelectual.* Tomaba en él como ejemplo e hilo conductor la evolución de la intelectualidad francesa por ser la que menos discontinuidades ofrece desde el Renacimiento hasta el presente. La situación actual de Francia me ha retraído, por ahora, de concluir este ensayo. [Véase el *Prólogo para franceses* de *La rebelión de las masas* en la página 113 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

tramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica, como encontramos la política, los organismos sanitarios, el servicio de incendios, el verdugo, los usos ceremoniales y la moda. Por lo visto, la sociedad ha necesitado durante mucho tiempo que en un tanto por ciento de sus miembros se inyecten ciertas opiniones filosóficas, como desde hace casi un siglo necesita que sean vacunados.

Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su costra. La sociedad no es nunca original y creadora. Para que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que esta exista previamente hecha ya por algunos individuos.

AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD DE LA FILOSOFÍA

Importa ver claro el viaje de ida y vuelta que la filosofía —y no sólo ella— hace. El individuo actual encuentra primero la filosofía en la sociedad, como uso público e institución, por tanto, *fuera* de todo individuo *determinado*. Con esto quiero decir que aunque no existiese en el momento ningún auténtico filósofo y, por tanto, ninguna auténtica filosofía, esta seguiría siendo en aquel momento una realidad social: las cátedras existirían, los libros de sedicente filosofía se venderían, etc. Porque es característico de toda vigencia social (y esto son los usos, costumbre, leyes, etc.) actuar y ser con independencia de todo individuo *determinado*. Téngase en cuenta que el hecho social consiste en lo que hacemos simplemente porque se hace. La presión impersonal de la colectividad en torno nuestro nos fuerza —con fuerza física o con moral coacción— a ejecutar ciertos actos. Entre lo que hacemos y el *porqué* lo hacemos no hay nexo racional. El profesor de filosofía no tiene a lo mejor nada de auténtico filósofo: enseña filosofía para ganarse la vida o para sobresalir socialmente. El estudiante la estudia porque no tiene más remedio. De aquí que la realidad social adquirida por algo —su vigencia— no garantiza lo más mínimo la autenticidad humana de eso que pretende ser; por tanto, no consiste de ninguna manera en su autenticidad. Lo cual, dicho con simple inversión del enunciado, significa que toda realidad social es inauténtica.

Gracias a ello es social y gracias a ello cumple su misión colectiva, que es imponerse a los individuos *velis nolis*, con o sin la adhesión

determinada de ninguno, en suma, mecánicamente. Si una función social dependiese en última instancia de individuos determinados, como estos pueden fallar y de hecho fallan, se volatilizaría. Pero la sociedad sostiene sus vigencias —por ejemplo, la ocupación filosófica— con una ceguera en parte benéfica, irracionalmente, como hace con sus comportamientos la naturaleza. De aquí que la necesidad social de la filosofía y, consiguientemente, su realidad como hecho social son una necesidad y una realidad inauténticas.

Pero hecha esta somerísima aclaración de un punto difícil, volvamos a lo que llamé viaje de ida y vuelta de la filosofía. Dije que el individuo actual la encuentra primero fuera de todo individuo determinado: la encuentra en la impersonal sociedad. Pero la sociedad no se ocuparía como tal de filosofía, no la sostendría mecánicamente si, a su vez, no la hubiese encontrado ya hecha, fuera de ella, en ciertos individuos. Estos son los que la hicieron, la crearon. Y la crearon porque sintieron, cada cual por su cuenta, la necesidad de ella. Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica y la original. En él, no en la sociedad, está el *origen* de la filosofía y su auténtica o radical realidad (1).

---

(1) En la naturaleza no hay grados de realidad. Las cosas o son o no son, sin más. Pero es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad. Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico y, por tanto, más o menos real. Pero la realidad inauténtica de algo —sea la filosofía, sea la «bondad» de una persona— no es simplemente irreal. Tiene su realidad; precisamente esa peculiar realidad humana posee una escala de *modos deficientes* frente a un *modo plenario* que es su *autenticidad*. Pero todo ello integra la realidad total de aquel humano hacer. Pues bien: el hecho social es, constitutivamente y no por caso, lo humano inauténtico y el modo deficiente —aunque ineludible— de ser hombre que hay en toda persona. Platón alude ya a esta diferencia entre autenticidad e inautenticidad en los modos humanos y, precisamente, refiriéndola a la filosofía y al Estado (oficios públicos). En la *República* —VII, 535— dice: «El fracaso actual de la Filosofía y el menosprecio en que ha caído proviene de que no se pone cuidado en la ocupación con ella. Porque no deben ocuparse de ella los bastardos, sino solo los legítimos.» Autenticidad e inautenticidad de la ocupación se denominan aquí «legitimidad» y «bastardía». Pocas líneas más abajo añade, refiriéndose a las virtudes del hombre y especialmente del gobernante, es decir, a la ocupación u oficios públicos, que en todo ello «hay que cuidar extremadamente la distinción entre lo bastardo y lo legítimo». Comprueba que Platón tenía a la vista aquellos dos modos de la realidad humana el que entre ambos pasajes habla de la «mentira involuntaria» en que los hombres caen, oponiéndola a la volunta-

Esta contradanza permanente de los asuntos humanos que les hace ir y venir del individuo a la colectividad y viceversa, es condición general de nuestro ser y como todo lo humano está lleno de inconvenientes y ventajas. Acabo de apuntar la ventaja general que trae consigo la socialización de algo humano: al mecanizarse se hace inauténtico —por ejemplo, la idea se convierte en «lugar común»—; pero gracias a ello, queda liberado de la arbitrariedad, capricho y falla individuales. Veamos ahora un inconveniente que en el caso de la filosofía es especialmente grave.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO REGRESO

Desde hace muchos siglos acaece que el individuo antes de sentir él la necesidad de filosofar, encuentra la filosofía como ocupación públicamente constituída y mantenida, es decir, que somos solcitados para ocuparnos de ella por razones inauténticas —lo que tiene de profesión que «alimenta a su hombre», lo que tiene de prestigio u otros motivos más «puros», pero que tampoco son autenticos, como ir a la filosofía por afición o por curiosidad. La prueba

---

ria y deliberada. Ahora bien: no puede aclararse mejor lo que llamo «inautenticidad» que definiéndola como «mentira involuntaria», *pseudos akusion*. El hombre está siempre en riesgo involuntario de no ser sino «pseudo-sí mismo». Sobre lo social y el ejercicio de funciones oficiales dirá: «Sin darnos cuenta dejamos que se ocupen al azar de servicios públicos los que carecen de las virtudes que son supuesto de esas ocupaciones.» Platón no emplea en este último lugar la palabra «virtud» que yo introduzco, pero está latiendo en todo el trozo, porque la idea griega de «virtud» —*areté*— significa precisamente «autenticidad», es decir, «capacidad efectiva» o simplemente «efectividad» para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario* de ser.

Platón habla muy frecuentemente de lo que tiene «más ser» y lo que tiene «menos ser», por ejemplo, *Rep.*, 586, 7-8, 515, 39 (Didot). Nada tiene que ver con esto el que al discutir en el *Fedón* con los que definen el alma como armonía, les oponga que las almas son unas más armoniosas que otras, lo cual equivaldría a reconocer que cabe *ser* más o menos alma, cosa imposible. Tampoco Aristóteles admite que en la sustancia quepan grados del ser. Claro está: las sustancias tienen para Aristóteles, como las ideas para Platón, el ser máximo, y en él no cabe un más ni un menos. Pero a este llega el pensamiento al través de grados deficientes del ser, de cosas que son más o menos. Aristóteles reconoce «el más y el menos ser» en las otras categorías. No se olvide que para el mismo Aristóteles el ser de la sustancia no es cualquiera, sino el «ser principal», κῦριον ὄν.

de que todos estos motivos son, aunque en grado diverso, inauténticos, está en que todos suponemos la filosofía ya hecha. El profesional aprende y cultiva esa que hay ya ahí, al aficionado le gusta porque la ve ya hecha y su figura lograda le atrae, etc. Esto es perniciosísimo porque corremos el riesgo de encontrarnos sumergidos en una ocupación cuyo íntimo y radical sentido no hemos tenido tiempo ni ocasión de descubrir. Y, en efecto, en casi todas las ocupaciones humanas acontece que por «estar ya ahí» los hombres suelen adoptarlas mecánicamente y entregar su vida a ellas sin que jamás tomen contacto verdadero con su radical realidad.

En cambio, el filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar.

Esa constante invitación a la inautenticidad que la preexistencia social de las ocupaciones humanas nos dirige, es uno de los componentes trágicos del hombre, no obstante su ningún aspecto melodramático. De aquí que sea preciso combinar el aprendizaje y absorción de la filosofía socialmente constituida y recomendada con un perenne esfuerzo por negar todo eso y *volver a comenzar*, o lo que es igual, por repristinar la situación en que la filosofía se originó. Aquellos primeros filósofos que en absoluto la hicieron porque en absoluto no la había, que, en rigor, no llegaron a hacer una filosofía, sino que meramente la iniciaron, son el auténtico profesor de filosofía a que es preciso llegar perforando el cuerpo de todos los profesores de filosofía subsecuentes.

Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació. Por eso nos importa también mucho intimar con esos renovadores del pensamiento filosófico que no pudiendo ya originarlo lograron reoriginarlo. Pero, insisto una vez más: la historia de la filosofía en su modo habitual apenas nos sirve para facilitar esa convivencia íntima con el pensador antiguo, porque al no reconstruir el drama individual de su existencia no nos hace patente el esencial espectáculo de su filosofía *originándose* en aquella.

La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustenta. *Primera:* hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma y no las

reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Solo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más «evidentes» supuestos. *Segunda:* lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una determinada tradición hay de aprisionamiento, de impuesta limitación, solo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fue en su origen, *cuando aún no existía una tradición*, o en los puntos decisivos de su ulterior historia en que la filosofía renace, inicia rumbos parcialmente nuevos y vuelve a reorganizarse.

Como con toda ocupación humana acaece —he dicho—, estamos siempre en riesgo al filosofar de dedicarnos a ello mecánicamente, siguiendo en forma inercial los modos de pensar vigentes, aceptando, sin más, el planteamiento usual de los problemas. Esto es funesto, no porque nos impida ser «originales». El pujo de «originalidad», que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una estúpida preocupación. El daño que aquel peligro suele engendrar estriba en que, al dar nosotros por buenos y aceptar a crédito los modos usuales de pensar y el planteamiento habitual de las cuestiones, ni siquera los poseeremos de verdad. Para «adquirirlos» efectivamente, es menester que los aniquilemos, que rehagamos hacia atrás el movimiento que sus inventores hicieron hacia adelante cuando los crearon. Estos partieron de la nada filosófica —de la pura necesidad de filosofar— sin saber aún cómo ni con qué se podía hacer tal cosa. Una vez más topamos con el consejo de Goethe: «Lo que heredaste de tus antepasados conquístalo para poseerlo.»

Pero conquistar es, por lo tanto, deshacer. La adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la faena de deshacerla primero hasta su estremecida y germinal raíz en que aún es solo puro menester de ella, dolorida ausencia de ella. No hay modo de rehacer una filosofía y, en general, la filosofía, si no ha sido previamente y a fondo desarticulada, como no se conoce una máquina si no se la desarma pieza a pieza. Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fue el hontanar de que brotó su ulterior abundancia.

Este fiero regreso hacia su fuente original en que se van desmenuzando, triturando todos los sistemas para asistir de nuevo a su ejemplar nacimiento, es en propia sustancia la historia de la filosofía.

Pues no podemos auténticamente ocuparnos en filosofía si no sabemos qué es filosofía. La respuesta a esta pregunta se quiebra en dos: ¿qué *ha sido* filosofía? ¿Qué tendría que ser? La historia de la filosofía se encarga de contestar a la primera parte rehaciendo hacia atrás el largo itinerario de la evolución intelectual hasta el siglo VI a. de J. C. Allí se halla la jornada excepcional en que, de pronto, algo que antes no existía en el universo vino a ser: filosofía.

Por esta razón, es también excepcional la importancia aneja a la historia de ese momento. Pero, aunque parezca increíble, no se ha estudiado nunca con alguna energía qué es lo que entonces pasó, por qué entonces y en Grecia el hombre empezó a filosofar. Esta es, a mi juicio, la más grave e inconcebible laguna de la historia de la filosofía, laguna que bastaría para desautorizarla en su ejercicio inveterado.

LA FILOSOFÍA ES UNA TRADICIÓN

Cuando antes afirmaba que el individuo filosofa siempre dentro y desde una determinada tradición de pensamiento no expresaba lo último que es preciso decir. Esto: no solo nuestra particular filosofía surge en una particular tradición intelectual —de un pueblo, de una época, de una escuela—, sino que la filosofía toda es solo una inmensa tradición. El filósofo propende a hacerse la ilusión de lo contrario, porque, en efecto, la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad. Esta consiste en un peculiar sonambulismo. El «tradicional» piensa, siente y quiere en los modos que desde tiempo «inmemorial» halla establecidos en su contorno humano sin ponerlos en cuestión, sin sentir la menor duda respecto a su validez. El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas «instintivamente». Esta es la vida del puro «creyente», de la radical «fe».

Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición. Hasta el punto de que la definición más verídica que de la filosofía puede darse —y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada— sería esta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a

que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI a. de J. C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual. Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatizado, que el hombre haya dejado de creer «en la fe de sus padres». Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía (1). Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre «creyente» cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas» o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura «tradición» era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la «tradición» rota. En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de estas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía *parece* ir contra la «tradición» y contra la «fe». Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque estas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío.

Ahora bien: la pérdida de la «fe» no lleva forzosamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación. Existe una «cultura de la desesperación» (2) constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella.

---

(1) En la Edad Media va habiendo filosofía conforme va atenuándose la fe.

(2) La desesperación está siempre cualificada por aquello de que se desespera. Cuando la «fe» muere se produce una cierta forma de desesperación que suele llevar a una u otra forma del conocimiento. Pero también hay una «desesperación del conocimiento» que suele llevar a una nueva época de fe. Cicerón expresa el estado en que él y sus afines (los «Académicos») se hallaban, diciendo que estaban *quasi desperata*

Un ejemplo de esa cultura desesperada es la «literatura sapiencial» que por caso curioso y desazonador es la *más antigua que existe* (asiria, egipcia, griega, hebrea). Nunca se ha escrito nada formal sobre ella y yo espero en breve tocar con cierta abundancia el virgíneo y pavoroso tema.

Pero la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es, precisamente, una «vía» (1). Por ello esta palabra «vía» —*hodós*, *méthodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). *Lo cual indica que la filosofía es también una fe.* Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la «razón»— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

---

cognitioni certi.—De finibus, II, XIV. La expresión es sobremanera paradójica y acaso no va mal vertida así: Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer. La brecha que esta desesperación representaba abrió al cristianismo la entrada en la historia.

(1) No comprendo cómo no se ha hecho notar nunca lo que el término *aporía* —cuestión— nos permite reconstruir del modo en que fueron vividos los primeros y decisivos instantes de la filosofía. *Poros* significa la *salida* que encontramos en un lugar terrestre, fluvial o marítimo donde parecía no haberla. De aquí sus secundarias significaciones: camino, puente, trayecto. Pero en *poros* todo esto está matizado por su negación. No es un camino cualquiera, sino el que súbitamente descubrimos cuando habíamos desesperado de hallarlo. Por eso *poros* significa también «recurso», «expediente» y, en consecuencia, solución. Si la situación en que estábamos antes al no ver salida ni descubrir camino se estabiliza, nos sentiremos «sin salida», «sin camino», y a esto corresponde exactamente el vocablo *a-poría* con que se denominó el problema, la cuestión, la dificultad, es decir, aquello que se presenta a la mente obliterado, que no deja *paso* a nuestra comprensión. De *poros*, que decía con todo su dramatismo lo que es camino, a saber, el tránsito que en una urgencia necesitaríamos, que no parece haberlo y de pronto descubrimos, se fue al vocablo más tranquilo *hodós*, el camino que ya está ahí y podemos, sin más, recorrer, que no ha sido cuestión o *aporía*. Mas, por lo mismo, no satisfizo a poco la expresión y hubo que intensificarla metiendo de nuevo en esta idea inerte de camino hecho el sentido dinámico de «ir más allá», de avance en la ruta y seguridad de avance. Entonces se empezó a decir *méthodos*, cuya mejor traducción sería, en este caso, «progreso». En la palabra *méthodos* revive, pues, lo esencial del antiguo sentido de *poros*. *Poros* es «por-ta» y «por-tus» en el sentido este de «monte, puerta o vado». V. Meillet: *Linguistique*, I, 243. En la *Odisea*, XII, v. 259, Ulises habla de todo lo que ha sufrido «buscando los pasos del mar», πόρους ἁλὸς ἐξερεείνων. Creo que un helenista más fuerte que yo sacaría a este guijarro léxico algunas chispas más.

Esta fe inicia la peculiar tradición que es la filosofía (1); mezcla, pues, de lucidez y ceguera. Dentro de ella estamos. Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO PROGRESO

La historia de la filosofía es, pues, en su primer movimiento un *regreso* del filósofo al *origen* de su tradición. Algo así como si la flecha, mientras vuela, sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Mas sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas. De aquí que no puede contentarse con contemplar la avenida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera como un turista los monumentos urbanos. Ha menester verlos desde dentro y esto solo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volver desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica.

Cada sistema aparece así aclarado, *necesitado* por la situación humana que lo inspiró, pero, al mismo tiempo, se descubre su precisa insuficiencia donde toma su punto de arranque el sistema sucesor. Este nuevo sistema no es simplemente *otro* que el anterior, sino que, en cierto modo, es también el anterior porque lo conserva en la forma, cuando menos, de contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus *errores*. De esta manera camina la filosofía tiempo adelante, en dirección al presente, acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación. La historia se revela a sí misma como *progreso* y no mero cambio o sucesión (2).

---

(1) Sobre todo esto véase mi estudio *Apuntes sobre el pensamiento —su teurgia y su demiurgia—*, I, en el primer cuaderno de la Revista *Logos*, que publica la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. [Véase página 517 del tomo V de estas *Obras Completas*.]

(2) La acumulación en que consiste el progreso de la filosofía es de forma diferente a la que tiene lugar en el progreso de las ciencias particu-

Ya dijimos que hasta el siglo XVIII inclusive, la historia de la filosofía no es la historia del pensamiento en progresión. El pasado se presenta como el almacén de los errores, frente a los cuales la filosofía vigente entonces, se levanta y contrapone como la verdad. Esta verdad no ha sido preformada e incubada en el pensamiento anterior, sino que es algo radicalmente nuevo, sin gestación antecedente. Es lo contrario del *error*.

En ese mismo siglo —con Turgot, Condorcet, Ferguson— se inicia la concepción de la historia como progreso; mas, por lo mismo que se inicia, no llega aún durante él a constituirse en lo que es su verdadero significado —en «sentido histórico».

Se tiene la idea, aun hoy dominante, de que solo cabe hablar de progreso en la historia si podemos medir el movimiento del pasado en función de un «sistema de referencia» absoluto. Así en la historia de la filosofía solo cabría hablar de efectivo y demostrable progreso si hay una filosofía definitiva cuya génesis aparece en el pasado. Solo en la medida en que los pensadores antiguos hayan ido poco a poco descubriendo los elementos que integran esa filosofía definitiva pueden ser considerados como pasos que avanzan hacia una meta y, por tanto, en progreso. En efecto, esto sería un progreso absoluto que, reobrando sobre el pasado, daría un valor de absolutos aciertos— de no errores— a las filosofías antecedentes. Pero el progreso no necesita ser absoluto para ser «absolutamente», es decir, efectivamente, progreso.

Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los *orígenes* del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo; de suerte, que si alguno quedase fuera, su filosofía no tendría más remedio que modificarse para contar con él. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía (1).

---

lares. En física sabemos hoy *más cosas* que hace diez siglos: la acumulación tiene un aspecto, cuando menos, aumentativo. En filosofía sabemos las mismas cosas hoy que ayer, pero las sabemos con un saber de más quilates: la acumulación es intususcepción.

(1) Si de hecho no era visto así hasta hace siglo y medio se debió a que no se veía el pretérito como pretérito, sino como una serie de filosofías «actuales» distintas de la verdadera y, en consecuencia, radicalmente erróneas. Pero es curioso que aun en esas épocas ciegas para la perspectiva histórica, la conciencia de la colaboración del pasado en el presente y, por tanto, del progreso tomaba aspectos muy curiosos. Así, lo que desde

La suya le aparece como la integración de las demás y las demás como avances y contribuciones a la suya. Este progreso no es hipotético ni es proyectado constructivamente por una reflexión *ad hoc*, sino que es vivido con evidencia por el filósofo en contacto con los hechos del pasado intelectual, si previamente ha sabido entenderlos según las normas que antes he sugerido. Es este, claro está, un progreso relativo a nuestra filosofía, pero es, en cuanto progreso, evidente, incuestionable, y yo no veo entonces qué le falte para ser, en absoluto progreso. Sin embargo, no interviene en este fenómeno de evidente progresión el que supongamos o no a nuestra filosofía un valor definitivo. Este valor definitivo no añadiría nada al carácter de progreso que la evolución filosófica presenta: lo único que añadiría fuera dotar de un carácter absoluto a esa evolución y, por tanto, a su cualidad progrediente.

PENSAMIENTO Y «PROGRESO HACIA SÍ MISMO» EN ARISTÓTELES

En el *Tratado del Alma* de Aristóteles hay un pasaje de soberana agudeza que no ha beneficiado aún, según pienso (1), de un comentario condigno.

La filosofía de Aristóteles es un ataque a fondo al problema que hasta entonces se había resistido tenazmente a todos los ensayos de solución emprendidos por los pensadores de Grecia: el problema del «movimiento», en el sentido más general, esto es, del cambio o mutación. La idea *previa* y, por lo mismo, la radical que los griegos tienen del ser consiste en suponerlo como una imperturbable quietud. Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma, «ser lo que es» desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico. En suma, tienen del Ser una idea primordialmente estática. No entremos ahora a averiguar de dónde vino a los helenos esta propensión y este como instinto hacia la inmovilidad del ser. La historia de la filo-

---

fines del siglo XVII se llamó «eclecticismo» no era sino la forma no-histórica de aceptar el pasado y reconocer sus aciertos.

(1) No puedo asegurarlo. Ha de representarse el lector que escribo sin biblioteca que poder consultar. Manejo el texto de Aristóteles y el tomo del viejo Zeller, que no roza siquiera el asunto. Nada más. Conviene que el lector futuro tenga en cuenta las condiciones materiales y morales en que escribimos durante estos años los que aún seguimos en serio escribiendo.

sofía podía haberse tomado el trabajo de esclarecérnoslo un poco. Pero ello es que la realidad no se compone solo de entes quietos, de cosas paralíticas como los puros cuerpos geométricos. Precisamente las que nos son más próximas —los fenómenos naturales— consisten en realidades que son cambios, mutaciones, movimientos. Se trata, pues, de concebir el ser cuando es un cambiar y un moverse.

El cambio o «movimiento» se nos presenta, por lo pronto, como tránsito o paso de ser la cosa algo determinado a ser *otro* algo determinado: la cosa que es blanca pasa a ser negra. Lo blanco y lo negro son ser quieto, pero el *paso* de lo uno a lo otro no es ser ya blanco ni ser aún negro; es un «ser en marcha» de la blancura a la negrura (1). Pero el ser, que en tanto que ser se halla en marcha, está en cada instante dejando de ser lo que era, y pronto a ser lo que no era, a saber, lo otro. Si la cosa que es ahora, efectivamente, *actualmente* blanca no fuera más que blanca y en ningún sentido fuera negra no podría pasar a ser negra, no podría *cambiar* a negra. Para ello tendría que aniquilarse totalmente y entonces no podría hablarse de que cambiaba de color, sino que a la cosa blanca sucedería —si cupiese entonces hablar de sucesión— la cosa negra, una cosa completamente nueva, sin relación alguna con la blanca anterior. Habría un ente y otro ente, pero no habría entre ambos movimiento de uno al otro. Mas si suponemos que la cosa ahora efectiva o actualmente blanca es, también ahora y además, negra en potencia, se ofrece una vislumbre para concebir el cambio.

Este no consistiría en que lo blanco se vuelve negro, relación ininteligible, sino en que la negrura que la cosa blanca tenía en forma de mera posibilidad suya, quedaría como libertad para ser efectivamente. El cambio consistiría en el paso de lo que algo es en potencia a ser en efecto, plena o perfectamente *(entelequia)*, a ser «en acto» u operación *(enérgeia)*. El ser potencial, mientras lo es estrictamente, no tiene efectividad o actualidad ninguna: es lo contrario del ser efectivo o actual (*Metaph.*, 1048 b. 34-7), permanece latente con una realidad contenida, que en ningún sentido se manifiesta. Pero imagínese que el *poder ser negra* la cosa blanca se manifiesta, que ese *poder* entra en efectividad como tal *poder*. Con esto no tenemos aún la cosa negra, el *actual ser negro*, pero tenemos la cosa

(1) La expresión «ser en marcha» que uso no es arbitraria. Aristóteles mismo tropieza frecuentemente con ella y en diversas formas. Así, (*Física*, VI, 5, 257, b. 7) «lo en potencia camina (βαδίζει) a la entelequia». (*De caelo*, IV, 3, 311, a. 14) «lo en potencia va (ἰόν) a la entelequia».

efectivamente ennegreciéndose. El ennegrecerse no es aún ser negro —es el paso al ser negro y es el cambio mismo. La realidad «cambio» se nos presenta, pues, como extraño modo de ser que reúne los dos caracteres opuestos de potencia y efectividad: es la potencia actuando o en actualidad. Otras veces dirá Aristóteles que el movimiento es el acto imperfecto —ἀτελής— (*De anima*, 417 a. 16), es decir, una realidad que comienza a ser con pleno ser, pero no concluye de serlo.

Cuando ha pensado esto, Aristóteles se pasa la mano por la frente sudorosa, suspira fatigado y nos dice: «Es de verdad difícil hacerse cargo de lo que es el movimiento.» Pero toda otra solución fracasa. «Solo nos queda esta manera de concibirlo como la peculiar actualidad que he dicho. Es cosa difícil de ver, pero hemos de aceptarlo.» (*Física*, III, 201 b. 33 y ss.)

Con esta definición Aristóteles se tranquiliza respecto a la ontología del cambio. Pero su sutileza le exige hacer constar que hay de este dos grandes especies y con ello revela cómo, bajo el aspecto de formalismo dialéctico que adopta su pensamiento, mantiene siempre alerta en sí mismo la intuición inmediata de los fenómenos según estos se presentan (1).

El cambio de ser algo blanco a ser negro empieza en la cosa blanca y *termina* cuando se ha vuelto negra. Todo cambio, al ser paso y tránsito, tiene un *término* del que viene y otro término al que va. El vocablo «término» —πέρας— (2) dice muy bien que cuando a él se llega, el cambio ha acabado. Ahora bien: en el ejemplo anterior el término es «ser negro» y ser negro es realidad distinta del ennegrecerse. Entre el cambio mismo y su término hay, pues, radical diferencia, o lo que es igual, el término *está fuera*, es distinto del cambio mismo. Los otros ejemplos que trae Aristóteles son del mismo tipo: No es lo mismo adelgazar que haber adelgazado (=estar ya delgado), aprender y haber aprendido, sanar y haber sanado.

Pero he aquí otra realidad: el hombre pensando, «teorizando», meditando. Pensar es un cambio en el hombre. De ser el que no piensa en A pasa a ser el que piensa en A. Ese pasar es, precisamente, pensar. *Pasar* a pensar A es *estar* ya pensando A y seguir pensando la misma A mientras dure ese pensar. De otro lado, por

(1) Véase la completa claridad que sobre su comportamiento intelectual tenía Aristóteles en *De generatione*, I, 2, 316 a. 5.

(2) En *Metaph.*, 1048, b. 18 —que es el lugar decisivo—, se opone πέρας a τέλος y hay que resolver cuál de los dos vocablos traduciremos por «término» y cuál por «fin».

«no pensar en A» el hombre, ha de entenderse «no pensar actualmente A», pero estar siempre en potencia de ello. Como todo movimiento, pensar es liberación de la potencia en cuanto tal. Pero aquí el cambio no es distinto de su término, como lo es ennegrecerse de ser negro. En el cambio que es pensar, el término, aquello a que se va, está ya en el cambio, el término es inmanente al cambio o, dicho de otra forma, el cambio no se produce en beneficio de un ser otro que él, sino del propio cambio. Intentemos expresarlo en otra forma: todo movimiento es un hacer o hacerse algo, a saber, su término. En el construir se construye la obra. Construir es el hacer, obra es lo hecho y cuando aquel llega a la obra, concluye, quedando esta. Pero imagínese que la obra a que aspiramos consiste precisamente en un hacer, como cuando lo que nos proponemos no es ir a un sitio, sino pasear. En el pensar hay, como en todo cambio, tránsito y paso, pero en este se da la condición paradójica de que el pensar no es pasar a *otra* cosa sino que, al contrario, es un incremento, marcha, avance o «progreso hacia sí mismo» —εἰς αὐτό γάρ ἡ ἐπίδοσις (1).

Los cambios cuyo término está más allá del cambiar mismo y en que, por tanto, este, al llegar a su término o terminar, acaba y comienza el nuevo ser estático y la nueva actualidad o ser perfecto, los llama Aristóteles «movimientos» *sensu stricto* (2). A esta clase pertenecen los ejemplos antes citados. Mas el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto* —*enérgeia*—, que es el ser en la plenitud de su sentido (3).

Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto*, sino el ser mismo que

(1) Este es el pasaje anunciado. Existe una variante que dirían «hacia sí mismos». La diferencia textual no tiene importancia, porque una y otra lección llevan a idéntico resultado.

(2) *Metaphysica*. Libro IX, 1048, b. 33.

(3) El movimiento como término y finalidad. *Metaph.*, 1050, a. 17. El hacer como la «obra» a que el movimiento va. *Ib.*, 21-22. Nuestro vocablo «fin» tiene el doble sentido de ser aquello a que el movimiento tiende y la conclusión de este una vez que lo ha alcanzado. Se suele traducir con él el vocablo aristotélico *telos*, y ello vale para los movimientos *sensu stricto* en que el término a que se tiende es a la vez conclusión. Pero en los «actos» es preciso distinguir entre término y conclusión. Diremos, pues, que tienen *telos* mas no πέρας.

parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui géneris*.

El esfuerzo que para un griego suponía concebir el ser como pura movilidad es extremo, y nos impresiona advertir que Aristóteles, al llegar a esta cima de su propio pensamiento, jadea fatigado y vacila. Ya al definir el «cambio a lo otro» o movimiento *sensu estricto*, le hemos visto llevarse las manos a la cabeza como quien siente vértigo. Ahora le sorprendemos lleno de inquietudes, que procura dejar a un lado sin afrontarlas. Todo el párrafo del *Tratado del Alma*, a que la cita ahora comentada pertenece, tiembla de indecisión (1). «No es acertado llamar cambio —alteración— a la meditación o habría tal vez que distinguir dos géneros de cambio.» En efecto, el pensar es un movimiento que es, a la vez, aquello hacia que se mueve, un movimiento que desde luego está ya en su término y, sin embargo, o por lo mismo, no acaba como se acaba de adelgazar cuando se llega a estar delgado. El pensar, pues, es un proceso que «termina» pero que no acaba, sino que renace siempre de sí mismo.

Si hubiera Aristóteles insistido más en la cuestión que descubre y le azora, se le habría impuesto esta inmediata consecuencia: que el cambiar o moverse *tipo* «pensamiento», al ser por el contrapuesto al «cambio a lo otro» (alteración, traslación, etc.), esto es, a lo que él llama *sensu stricto* movimiento, reclama una definición también opuesta a la de este. Y si ha dicho que el «movimiento» es la potencia en cuanto a actualidad, el pensar sería el acto convirtiéndose en potencia de sí mismo, la actualidad en cuanto potencia. Me explicaré.

Si pensar es moverse no hacia otra cosa sino hacia lo mismo y, por ello, es alcanzar desde luego el término a que se va por ser este el pensar mismo, tendremos que aquel moverse al pensar no es sino un constante renovarse del mismo movimiento. Para mayor claridad representémonos que «pensar en A» se descompone en una serie continua de «actos» en que piensa A. En esta serie el «segundo» acto reactualiza el primero, que, por lo mismo, se había convertido en potencia del segundo y así sucesivamente. Nótese que lo que en este fenómeno sorprende a Aristóteles es que el paso de la potencia inicial al acto de pensar no implica *destrucción de la potencia*, *sino que*

(1) Este párrafo del *De Anima* tiene que ser conjugado con el capítulo VI del libro IX de la *Metaphysica*, cuya porción más importante, 1048, b. hasta 1049, a. 34, no era conocida en tiempo de Santo Tomás.

es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan (1).

El modo de ser propio del fenómeno «pensar» consistiría, pues, en un continuo recomenzar del movimiento, fundado en que el movimiento llega desde luego a su término porque su término es la potencia misma una vez liberada. Potencia que, sin más, se efectúa, renace siempre como potencia que reitera su actualización. Por eso el género de movimiento que es el acto —*enérgeia*— no acaba una vez que alcanza su término, porque su término *ad quem* es el mismo que su término *a quo* y al llegar aquel a su perfección en este pervive como potencia que reclama nueva actualización.

Se comprende muy bien que Aristóteles temblase al presentarse ante su intuición un modo de ser tan desesperantemente difícil de concebir.

Veamos toscamente el fenómeno en un ejemplo de pensamiento: el silogismo. Es este un movimiento intelectual. En él se cumplen diversos «actos» de pensar, pero estos «actos» que integran el silogismo son inseparables y pertenecen a un pensamiento unitario. Al pensar la premisa inicial ya estamos en la unidad total «silogismo», porque la pensamos *como* premisa. En este primer acto se anticipa todo el silogismo, pero no sus partes como tales. Estas, la segunda premisa y la conclusión, están en la primera contenidas potencialmente. El segundo y tercer «acto» de pensar son, pues, la actualización de ese contenido potencial, pero el segundo, a la vez, reabsorbe de nuevo en potencialidad al primero, puesto que se refiere a él y lo conserva al suponerlo. El tercer «acto» se comporta lo mismo

(1) *De Anima*, 417, b. 3. El trozo es de traducción problemática, porque el pensamiento mismo de Aristóteles titubea ante su genial paradoja. Nótese que de los movimientos corpóreos, el que más cerca está del *tipo* «pensamiento», según lo acabo de interpretar, es el movimiento circular de los cielos. Un estudio más completo de todo este tema nos llevaría al vertiginoso problemas de precisar cómo podemos concebir el «acto puro» que es Dios. Pero, a mi juicio, lo preliminar para hacer frente a tan tremendo enigma es hacerse bien cargo del papel que en el «acto» cismundano juega la «potencia». Esto es lo que en estas páginas y bien que a la carrera me he propuesto. El texto básico para mi tesis es 417, b. 3, ya citado: allí se dice, conste, que en este tipo de movimiento «la entelequia *salva o conserva* —σωτηρία— la potencia». ¿Puede esto querer decir otra cosa sino que el acto es potencia de sí mismo? El último esclarecimiento de la cuestión exigiría desarrollarla desde la idea de tiempo. La relación de «antes y después» entre potencia y acto es una de las que más preocuparon a Aristóteles. Pero esto supondría demasiado largas consideraciones.

con los dos que le preceden. De esta manera el pensar va convirtiendo en acto lo que en él era antes potencia y va reabsorbiendo en potencia lo que de él fue antes acto.

Lo mismo entrevemos si tomanos la *potencia* y el *acto* por otro de sus atributos. La potencia es el poder ser o no ser, el poder ser esto o lo otro —es, en consecuencia, ser indeterminado. La eliminación de uno de los contrarios trae consigo la última determinación de la potencia, que *por* eso se convierte en ser perfecto, efectivo o actual.

El movimiento «pensar» es la determinación de sí mismo y esto le da el carácter de «progreso hacia sí mismo». En el silogismo asistimos a este proceso que es la determinación progresiva del pensar.

Y si contemplamos el proceso del pensar filosófico desde los griegos a nosotros como un inmenso pensamiento unitario, se nos presenta como un proceso de determinación en que el pasado se conserva e integra; esto es, como un progreso del pensar hacia sí mismo (1).

---

(1) No desperdiciemos la ocasión de hacer notar la enorme importancia del descubrimiento que hace Aristóteles al intentar concebir el movimiento que es el pensar. Le pareció que veía el ser por dentro. El ser de las demás cosas puede parecer estático. Los mismos cambios y movimientos de los cuerpos parecen terminar en ser estabilizado. Pero en la realidad pensar, «ser» no es algo estático, no es figura quieta, sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo «ser» adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio. A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en el borde de la Hélade sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, sino que «ser» va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia (*).

Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico.

Sin embargo, estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente griega en este orden. La intuición del ser enérgico aparece y des-

(*) Los otros ejemplos de «acto» que junto al pensar aduce Aristóteles son ver, ser feliz, amar, vivir. Son también movimientos que tienen su «terminación» en sí mismos. Todos pertenecen al orden humano y son «visiones desde dentro». El lector no debe desanimarse si no entiende en la primera lectura este comentario al texto aristotélico. En resumidas cuentas, lo que en él intento es esto: es lo tradicional y lo obvio enteneder la noción de «ser potencial», mirándola desde el «ser en acto o pleno». Yo pretendo que lo mejor del concepto de «acto» se escapa si no se le ve desde la noción de potencia y no se advierte que en la «actua-

LA HISTORIA QUE «TERMINA» Y NO ACABA

Hegel y Comte (1) fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido, Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso

---

aparece con curioso ritmo ante los ojos de Aristóteles. No puede instalarse en ella y menos partir de ella para engendrar todo un sistema.

Los movimientos *sensu stricto* —alteración, cambio cuantitativo, traslación— son finitos porque concluyen cuando llegan a su término. En ellos el término es, a la vez, conclusión. Pero el acto, *enérgeia*, es... el movimiento continuo y, en este sentido, infinito (*). Si llamamos «terminar» alcanzar un movimiento su término, el pensar y, en general, la *enérgeia* ha terminado desde luego; pero como este su término es precisamente el moverse mismo del pensar tiene que empezar de nuevo, en giro infinito sobre sí mismo, en una incesante actualización de la posibilidad —que es lo que llamamos realidad. Esto será la mónada de Leibniz, el «yo trascendental» de Kant, el «Geist» de Hegel, la «voluntad» de Schopenhauer, el «élan vital» de Bergson.

La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos con que domina el pleno ser —energía y entelequia. Entelequia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene ya que irse, y esto es vivir y ser. En la entelequia perdura dentro de Aristóteles la noción visual del ser —el ser como aspecto, figura y espectáculo— que recibió de Platón. En cambio, la *energía* será la noción moderna por excelencia. «En el principio fue el acto»— dirá Goethe. Y Fichte: «el ser es pura agilidad.»

(1) Por supuesto, quedan siempre Turgot y Condorcet como los primeros que *entrevén* algo así como progreso en la «historia».

---

ción» interviene como tal la potencia. Es de sobra extraño que siendo frecuente calificar la filosofía de Aristóteles como «dinamismo» no se haya extraído de ello la más próxima consecuencia —a saber, que lo decisivo en su idea de lo real es la *dynamis*, la potencialidad, y no, como a primera vista parece, la simple «actualidad» vista desde fuera, sin poner al descubierto sus implicaciones.

(*) Recuérdese lo que he dicho sobre el movimiento celeste como fenómeno intermedio entre el movimiento *sensu stricto* y el acto. Esta idea del ser como «movimiento continuo» es la que hará siempre del aristotelismo lo contrario de nuestra física. Como Einstein me decía una vez, «la física es aquel modo de concebir los fenómenos en que evitamos el movimiento continuo».

insustituíble hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad. La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto* que es su propia filosofía con filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol.

Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. Y esta fue la limitación de la forma primera que adoptó el «sentido histórico». Consigue descubrir un sentido en lo pasado a costa de referirlo a algo ultrahistórico, a un «pléroma» o «plenitud de los tiempos» en que por lo mismo que estos son plenos dejan de ser ya tiempos y se quedan para siempre inmóviles, paralíticos —por eso digo congelados.

Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo: es embriología, botánica, zoología. Porque se sabe de antemano lo que es el organismo en su pleno desarrollo, se pueden ordenar todas sus formas antecedentes como estadios que llevan a esa plenitud.

Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más. Volveremos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error —que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron «errores necesarios» —necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos (1).

---

(1) Véase mi libro *Historia como sistema*. Madrid, 1914. No es posible aquí llevar a suficiente claridad el grave tema, porque exigiría desarrollar

El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es *la* verdadera, no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en estas el «progreso hacia ella misma». La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.

De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena —como no tiene sentido cuando se camina hacia el Norte obstinarse en llevar al absoluto Norte que, claro está, no existe.

He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término —nuestra filosofía— que no es definitivo, sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica «cuyos miembros están todos ebrios» —decía Hegel— y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara.

En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana, que dice así: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro.»

Buenos Aires, 1942.

«la teoría de la verdad», que hoy nos descubre en esta cosa bien distinta de lo que solía pensarse. Paralelamente queda modificada la idea del «error». [Véase en este mismo volumen, *Historia como sistema*.]

A «VEINTE AÑOS DE CAZA MAYOR», DEL CONDE DE YEBES

Lucus *a non lucendo*... Ha querido el conde de Yebes que escriba un prólogo a su libro de caza, yo, que soy tan incruento y apenas cazador. La razón de su deseo no me es clara porque, ciertamente, existe entre nosotros amistad grande y antigua; pero no se ve por qué una cálida amistad necesita florecer en prólogos. No es tampoco razón suficiente para ponerme en este trance el hecho de que hayamos hablado con frecuencia de caza y sorprenderle que yo, ajeno al ejercicio venatorio, fuese, no obstante, empedernido lector de libros que le atañen.

Más vale, pues, que renuncie a justificar esta presencia de mi prosa al frente de un tratado de montería y declare, sin más, que tomo la pluma con placer. Dando corcovos como un corzo, el tema de la caza había sesgado muchas veces mi horizonte de escritor, y aprovecho ahora la injustificada coyuntura para disparar sobre él a tenazón. La ocasión es inmejorable, porque el libro de Eduardo Yebes presente con rara pureza e intensidad esa extraña ocupación de los hombres que es la caza deportiva. Observe el lector el entusiasmo, el fervor casi místico con que habla el autor de cuanto a la caza se refiere: campo, can, fusil o res. Los que le conocemos percibimos aún más ese entusiasmo, ese fervor, porque nos consta que no son mero vocabulario, sino que en ellos arde un cuarto de siglo de fatigas por vegas y serranías, de sacrificios y peligros nada desdeñables, de disciplina y rigoroso entrenamiento.

El conde de Yebes, no obstante su condado, es un hombre sumamente laborioso que ejerce la profesión de arquitecto. Es, además, por forzosidad familiar, hombre de mundo que asiste con frecuencia a fiestas de la sociedad elegante, donde indefectiblemente se duerme. Pero lo más característico en el conde de Yebes es que de vez en cuando desaparece súbitamente de la ciudad, como si se volatilizase. Nadie sabe dónde está, porque está donde no está nadie: en el más perdido risco del perdido Gredos, en el fondo de un coto, allá por Sierra Morena, en el oscuro seno de un bosque toledano. Yebes se ha ido de caza y no de cualquier manera, sino, casi siempre, a cacerías larga y minuciosamente premeditadas. Y no solo a tierras de que él o los suyos son propietarios, o a cotos ilustres donde le invitan, sino también a la tierra de nadie, campo a traviesa, e incluso a la tierra prohibida en plan de cazador furtivo.

He ahí, sin más, el tema sobre que reflexionan las páginas siguientes. Se trata de aclararnos un poco eso que con tanta escrupulosidad, constancia, dedicación hace el conde de Yebes y que se llama «cazar». ¿Qué género de ocupación es esa? Nuestro tiempo —que es un tiempo bastante estúpido— no considera la caza como un asunto serio. Cree haber dicho lo suficiente sobre ella llamándola diversión, y dando —¡claro está!— por supuesto que la diversión, a fuer de tal, no es un asunto serio. Aunque el más sobrio examen debiera hacernos caer en la cuenta de lo desazonador y sorprendente que es el hecho de existir en el universo una criatura —el hombre— a quien es menester divertirse. Porque di-vertirse es apartarse provisoriamente de lo que solíamos ser, cambiar durante algún tiempo nuestra personalidad efectiva por otra en apariencia arbitraria, intentar evadirnos un momento de nuestro mundo a otros que no son el nuestro. ¿No es esto extraño? *¿De qué* necesita el hombre divertirse? *¿Con qué* logra divertirse? No es cosa de dejarse ahora enredar en los lazos de gaucho que son esos sugestivos signos de interrogación, y solo quería de pasada hacer constar que el problema de la diversión nos lleva más directamente al fondo de la condición humana que esos otros grandes temas melodramáticos con que nos abruman en sus discursos políticos los demagogos.

Pero ahora me interesa subrayar en lo que hace el conde de Yebes en ese su «cazar», el rasgo contrario a lo que acostumbra entenderse por diversión. Suelen de esta contemplarse solo las manifestaciones cómodas, hasta el punto de que, usada sin cautela, la palabra connota formas de vida exentas por completo de penalidades, que no suponen riesgo, que no reclaman grandes esfuerzos físi-

cos ni continuidad de atención. Mas la ocupación de la caza, según la ha ejercitado el conde de Yebes, implica precisamente todo eso. No se trata de que tantas o cuantas veces en su vida le haya acontecido irse por los campos con el rifle o la escopeta al hombro, sino que el conde de Yebes ha *dedicado* una parte de su existencia —no importa cuánta— a la caza. Esto es ya cosa más grave. La diversión pierde así su carácter pasivo, que es a su lado frívolo y se convierte en suma actividad. Pues lo más activo que un hombre puede hacer es no hacer simplemente algo, sino *dedicarse* a hacerlo. Los demás seres vivientes viven, sin más. Al hombre, en cambio, no le es dado dejarse, sin más, vivir; antes bien, puede y tiene que *dedicarse* a vivir; es decir, entregar, deliberadamente y bajo su intransferible responsabilidad, su vida, o partes de ella, a determinadas ocupaciones. La dedicación es el privilegio y el tormento de nuestra especie. Y acontece que no solo el conde de Yebes, sino muchos otros hombres de nuestro tiempo, se han dedicado al deporte de la caza. Más aún: que a lo largo de la historia universal, en todos los tiempos de que hay memoria, desde Sumeria y Acadia, y Asiria, y el primer Imperio de Egipto, hasta la hora incompleta que ahora transcurre, ha habido siempre hombres, muchos hombres, de las más varias condiciones sociales, que se dedicaron a cazar por gusto, albedrío o afición. Visto en esta que es su auténtica perspectiva, el tema de la caza se perhincha hasta adquirir enorme tamaño. Por eso, con la conciencia de que es asunto más peliagudo de lo que al pronto puede parecer, me preguntaba yo antes: ¿qué diablo de ocupación es esta de la caza?

CAZA Y FELICIDAD

La vida que nos es dada tiene sus minutos contados y, además, nos es dada vacía. Queramos o no, tenemos que llenarla por nuestra cuenta; esto es, tenemos que ocuparla —de este o del otro modo. Por ello la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones. Al animal no solo le es dada la vida, sino también el repertorio invariable de su conducta. Sin intervención suya, los instintos le dan ya resuelto lo que va a hacer y evitar. Por eso no puede decirse del animal que se ocupa en esto o en lo otro. Su vida no ha estado nunca vacía, indeterminada. Pero el hombre es un animal que perdió el sistema de sus instintos o, lo que es igual, que conserva de ellos solo residuos y muñones incapaces de imponerle un plan de com-

portamiento. Al encontrarse existiendo se encuentra ante un pavoroso vacío. No sabe qué hacer; tiene él mismo que inventarse sus quehaceres u ocupaciones. Si contase con un tiempo infinito ante sí, no importaría mayormente: podría ir haciendo cuanto se le ocurriese, ensayando, una tras otra, todas las ocupaciones imaginables. Pero —¡ahí está!— la vida es breve y urgente; consiste sobre todo en prisa, y no hay más remedio que escoger un programa de existencia, con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para poder ser otra; en suma, preferir unas ocupaciones a las demás. El hecho mismo de que nuestras lenguas emplean la palabra «ocupación» en ese sentido revela que los hombres vieron desde muy antiguo, tal vez desde el principio, la vida como un «espacio» de tiempo que nuestros actos van llenando, incompenetrables los unos con los otros lo mismo que los cuerpos.

Con la vida, claro es, nos es impuesta una larga serie de necesidades ineludibles, que hemos de afrontar so pena de sucumbir. Pero no nos han sido impuestos los medios y modos de satisfacerlas, de suerte que aun en este orden de lo inexcusable tenemos que inventarnos —cada uno por sí o aprendiéndolo en los usos y tradiciones— el repertorio de nuestras acciones. Más aún: ¿hasta qué punto esas que llamamos necesidades vitales lo son, rigorosamente hablando? Se nos imponen en la medida en que queramos pervivir, y no querremos pervivir si no inventamos a nuestra existencia un sentido, una gracia, un sabor que por sí no tiene. Por eso últimamente he dicho que nos es dada vacía. La vida es de suyo insípida, porque es un simple «estar ahí». De modo que existir se convierte para el hombre en una faena poética, de dramaturgo o novelista: inventar a su existencia un argumento, darle una figura que la haga, en alguna manera, sugestiva y apetecible (1).

Ello es que para casi todos los hombres la mayor porción de la vida está llena de ocupaciones forzosas, de faenas que por su gusto no ejecutarían. Parecería natural que siendo tan antiguo y permanente este sino hubiese ya logrado el hombre adaptarse a él y, en consecuencia, hallarlo encantador. Pero no lleva trazas de conseguirlo. Aunque la continuidad del enojo nos haya encallecido un poco, siguen pareciéndonos penosas esas ocupaciones impuestas por la necesidad. Gravitan sobre nuestra existencia, magullándola, tri-

(1) Sobre el verdadero sentido de las humanas «necesidades», véase mi estudio *Meditación de la técnica*, en el volumen *Ensimismamiento y alteración*. [Véase pág. 317 del volumen V de estas *Obras Completas*.]

turándola. Por eso las llamamos «trabajos», palabra que significó primero un atroz tormento *(trepalitum)*. Y lo que más nos atormenta en los trabajos es que al llenar el tiempo de nuestra vida nos parece que nos lo quitan o, dicho de otro modo, que la vida empleada en el trabajo no nos parece ser la verdaderamente nuestra, la que debía ser, sino, al contrario, la aniquilación de nuestra auténtica existencia. Con reflexiones secundarias que intentan ennoblecer a nuestros ojos el trabajo y construirle una especie de leyenda hagiográfica procuramos animarnos (1); pero el fondo insobornable que actúa siempre en nuestro interior no abandona jamás la protesta y confirma la terrible maldición del Génesis. De aquí al mal sentido que con frecuencia insuflamos en el vocablo «ocupación». Cuando alguien nos dice que «está muy ocupado», suele darnos a entender que tiene en suspenso su verdadera vida, como si realidades extranjeras hubiesen invadido sus ámbitos y la hubiesen desalojado. Hasta tal punto es así, que quien trabaja lo hace con la esperanza, más o menos tenue, de ganar con ello un día la liberación de su vida, de poder en su hora dejar de trabajar y... comenzar de verdad a vivir.

Lo cual manifiesta que, sumergido penosamente en sus trabajos u ocupaciones forzosas, el hombre proyecta con su fantasía, a ultranza de ellos, otra figura de vida consistente en ocupaciones muy distintas, en cuya ejecución no le parecería perder su tiempo, sino, al revés, ganarlo, llenándolo satisfactoria y debidamente. Frente a la vida que se aniquila y malogra a sí misma —la vida como trabajo— erige el programa de una vida que se logra a sí misma—la vida como delicia y felicidad. Mientras las ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la «vocación».

Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta. Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación.

(1) Sea dicho de paso que la consagración del trabajo, su interpretación positiva, es uno de los grandes temas nuevos característicos del Renacimiento, en que coinciden hasta los mayores antagonistas; por ejemplo, San Ignacio de Loyola y Lutero. El trabajo ha sido la virtud «moderna» por excelencia, la virtud de la burguesía.

Metido en ellas, no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia. Ejercitamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino por el resultado que tras sí dejan, en tanto que nos entregamos a ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento. Por eso deseamos que no concluyan nunca. Quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en verdad, que absortos en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad.

He ahí a los humanos colocados frente a dos repertorios opuestos de ocupaciones: las trabajosas y las felicitarias. Es conmovedor y de gran melancolía ver cómo en cada individuo combaten ambos. Los trabajos nos quitan el tiempo para ser felices, y las delicias mordisquean cuanto pueden el tiempo reclamado por el trabajo. Tan pronto como el hombre descubre un resquicio o rendija en la maraña de sus trabajos escapa por ellos al ejercicio de actividades venturosas.

Al llegar aquí sale hacia nosotros disparada, con todos los alicientes casi femeninos de que saben dotarse las grandes cuestiones, esta pregunta: ¿Qué figura de existencia venturosa ha procurado hacer el hombre en cuanto las circunstancias se lo permitían? ¿Cuáles han sido las formas de la vida feliz? Aun suponiendo que estas hayan sido muchas, innumerables, ¿no ha habido algunas, con claridad, predominantes? La cosa tiene la mayor importancia, porque en las ocupaciones felicitarias, repito, se revela la vocación del hombre. Sin embargo, advertimos con sorpresa y escándalo que este tema no ha sido nunca investigado. Aunque parezca mentira, falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad.

Si dejamos aparte las vocaciones excepcionales, nos encontramos con el hecho estupefaciente de que, mientras las ocupaciones forzosas han sufrido los más radicales cambios, el programa de la vida feliz apenas ha variado a lo largo de la evolución humana. Vemos que, siempre y dondequiera, tan pronto como los hombres gozaban de un respiro en sus trabajos acudían presurosos, ilusionados y enardecidos a ejecutar un mismo y reducido repertorio de actividades felicitarias. La cosa, repito, es extrañísima; pero, en lo esencial, me parece incuestionable. Para convencerse de ello basta con proceder un poco metódicamente y empezar por acotar la información. ¿Qué clase de hombres ha sido la menos oprimida por los trabajos y que más fácilmente ha podido vacar a ser feliz? Evidentemente, la aristocrática. Sin duda los aristócratas tenían también sus trabajos, con

frecuencia los más duros de todos: guerra, responsabilidades de gobierno, cuidado de sus propias riquezas. Solo las aristocracias degeneradas han dejado de trabajar, ocio total poco duradero, porque las aristocracias degeneradas fueron pronto barridas. Pero el trabajo del aristócrata, que tiene más bien el cariz de «esfuerzo», era de condición tal que dejaba libres para el sujeto grandes porciones de su vida. Y de esto es de lo que aquí se trata: qué hace el hombre cuando y en la medida en que es libre para hacer lo que le da la gana. Pues ese hombre máximamente liberado, ese hombre aristocrático ha hecho siempre lo mismo: correr con caballos o emularse en ejercicios corporales, concurrir a fiestas; cuyo centro suele ser la danza, y conversar. Mas antes que todo esto, por encima de todo ello y con constancia aún mayor... cazar. De suerte que, si en vez de urdir utópicas suposiciones, nos atenemos a los hechos, descubrimos, queramos o no, con simpatía o enojo, que la ocupación venturosa más apreciada por el hombre normal ha sido la caza. Eso es lo que preferentemente han hecho reyes y nobles: cazar. Pero acontece que lo mismo han hecho o deseado hacer las demás clases sociales, hasta el punto de que casi, casi podían comprimirse las ocupaciones felices del hombre normal en las cuatro categorías: caza, danza, carrera y tertulia. Secciónese por donde plazca el dilatado y continuo flujo de la historia y se verá que también el burgués y el miserable han solido hacer de la caza su más feliz ocupación. Nadie representa mejor el nivel intermedio entre la nobleza y la burguesía españolas del siglo XVI declinante, como el Caballero del Verde Gabán. Pues en el programa de su vida, que formalmente expone Don Quijote, hace constar ante todo que «son sus ejercicios la caza y la pesca». Hombre ya cincuentón, su caza es menos arriscada que la del conde de Yebes. Renuncia al galgo y al halcón; perdigón manso y hurón atrevido le son suficientes. Es esta la especie menos gloriosa de la caza, y se comprende que Don Quijote poco después, en un movimiento de impaciencia que alabeó su habitual cortesía, menospreciase ambas bestezuelas en comparanza con el membrudo león marroquí, servido allí por la Fortuna a la voracidad de su heroísmo (1).

Uno de los pocos textos sobre el arte de la caza que de la Antigüedad nos quedan es el *Cynegeticus*, de Arriano, el gran historia-

(1) «Váyase vuesa merced, señor hidalgo, con su perdigón manso y con su hurón atrevido, y deje a cada uno hacer su oficio.» *Parte segunda*, capítulo XVII.

dor de Alejandro, griego que escribía en tiempos de Antonino Pío y Marco Aurelio. En este libro, compuesto en los primeros años del siglo II de nuestra Era, describe Arriano las cacerías de los celtas, y con imprevista morosidad estudia separadamente el modo de cazar los potentados, los hombres de media condición y los humildes (capítulos 19 y 20). Es decir, que todo el mundo cazaba, se entiende, por gusto, en una civilización que corresponde aproximadamente a la primera etapa del hierro.

Sin embargo, la prueba más enérgica de la extensión que ha tenido en toda la historia el afán de cazar está en el hecho contrario, a saber: que con máxima frecuencia a lo largo de los siglos no se ha dejado cazar a todo el mundo, y se ha hecho de esta ocupación un privilegio, uno de los privilegios más característicos de los poderosos. Precisamente porque casi todos los hombres querían cazar y veían en esta operación una posible felicidad, hubo que estancar su ejercicio; de otro modo la caza habría desaparecido muy pronto y no hubieran podido ser felices en tal forma ni los muchos ni los pocos. No es improbable que ya en la época neolítica cobrase ciertos rasgos de privilegio. El hombre neolítico, que cultiva ya el suelo, que ha domesticado y cría animales, no necesita, como su antecesor paleolítico, nutrirse principalmente del trabajo venatorio. Descargada de su forzosidad, la caza se eleva a deporte. El hombre neolítico es ya rico, y esto significa que vive en auténticas sociedades; por tanto, en sociedades articuladas en clases, con su inevitable «arriba» y su inevitable «abajo». Difícil es que no fuese, en una u otra dosis, acotada la caza.

Con haber subrayado el carácter casi universal de privilegio que ha tenido el deporte de la caza se hace manifiesto hasta qué punto no es esta una broma, sino un anhelo, todo lo extraño que se quiera, pero profundo y permanente en la condición humana. Porque es como si hubiésemos hurgado en un trigémino. De aquí y de allá, es decir, de todas las zonas revolucionarias en la historia sale brincando el odio fiero de las clases inferiores hacia las superiores porque habían estas acotado la caza. Lo cual da la medida del apetito enorme que ellos, los de abajo, sentían por cazar. Una de las causas de la Revolución francesa fue la irritación de los campesinos porque no se les dejaba cazar, y por eso uno de los primeros privilegios que los nobles se vieron obligados a abandonar fue este. En toda revolución lo primero que ha hecho siempre el «pueblo» fue saltar las vallas de los cotos o demolerlas, y en nombre de la justicia social perseguir la liebre y la perdiz. Y esto después que los periódicos revolucionarios,

durante años y años, habían denostado en sus editoriales a los aristócratas por ser tan frívolos que... se ocupaban en cazar.

Hacia 1938, Jules Romains, aguerrido escritor del *Front Populaire*, publicaba un artículo dando salida a su irritación contra los obreros, porque estos, reducida al extremo la jornada de trabajo y dueños de largas horas ociosas, no habían sabido ocuparlas en otra forma que en la más desgarbada de las cacerías: la pesca con caña, faena predilecta del buen burgués francés. Al malhumorado escritor le irritaba muy fundadamente que se estuviese haciendo una grave revolución sin más resultado aparente que aumentar el número de los pescadores de caña.

No es, pues, un azar ni mera insolencia subversiva la inveterada furia de los populares contra el privilegio de la caza. Está sobremanera justificada: en ella revelan que son hombres como los de arriba, y que es normal en el ser humano la vocación, la ilusión felicitaria de la caza. Lo que es un error es creer que ese privilegio tiene un origen arbitrario, que es pura injusticia y abuso de poder. No; pronto vamos a ver por qué la caza —no solo la deportiva y suntuaria, sino toda la caza, sea la que fuere— reclama esencialmente limitación y privilegio. Dispútese, peléese cuanto se quiera sobre quiénes han de ser los privilegiados, pero no se pretenda que los cuadrados sean redondos y que la caza no sea privilegio. Pasa con esto como con muchas otras cosas: desde hace dos siglos en la humanidad occidental se combate para que no haya privilegios. Lo cual es estúpido porque en ciertos órdenes el privilegio es inexcusable y su existencia no depende del humano albedrío. Es de esperar que el Occidente dedique los próximos dos siglos a pelear —pues no hay esperanza de pausa en su ingénita pugnacidad—, a pelear, digo, por algo menos estúpido, asequible y nada genial, como sería una mejor selección de los privilegiados.

En las épocas de signo inverso, que no son revolucionarias y, evitando la insincera utopía, se atienen a lo que las cosas son, la caza no solo fue un privilegio respetado por todos, sino que los de abajo exigían a los de arriba su ejercicio, porque veían en la venación, sobre todo en sus formas superiores —montería, cetrería y batida a las grandes fieras—, una disciplina vigorosa y una ocasión para demostrar el coraje, la reciedumbre y la destreza, que son los atributos del auténtico poderoso. En una vacante del trono persa fue a ocuparlo el príncipe heredero, que vivía desde su niñez educándose en Roma. Pero muy pronto tuvo que abdicar porque los persas no podían admitir un monarca a quien no le gustaba la caza, ocupa-

ción tradicional y casi titular de los señores iranios. El mozo, por lo visto, se había aficionado a la literatura y no tenía remedio.

La caza, como toda ocupación humana, posee diversas altitudes, y lo que ella es en su forma más peraltada puede verse, tal vez mejor que en ningún otro texto, en este libro del conde de Yebes. ¡Qué poco queda en parejo modo de ejercitar la faena venatoria, de lo que sugieren palabras como diversión, esparcimiento, entretenimiento! Cazar es así un menester duro, que exige mucho del hombre: hay que mantenerse entrenado, arrostrar cansancios extremos, aceptar el peligro. Implica toda una moral y del más egregio gálibo. Porque el cazador que acepta la moral deportiva cumple sus mandamientos en la mayor soledad, sin otros testigos ni público que los picachos serranos, la nube vaga, la encina ceñuda, la sabina temblorosa y el animal transeúnte. Se empareja así la caza con la regla monástica y la ordenanza militar. Por eso al presentarla yo como lo que es, como una forma de felicidad, he evitado llamarla placer. Sin duda que en toda felicidad hay placer; pero el placer es lo menos en la felicidad. El placer es un acontecimiento pasivo, y conviene volver a Aristóteles, para quien era evidente consistir siempre la felicidad en una actuación, en una energía y un esfuerzo. Que este esfuerzo, conforme se va haciendo, segregue placer no es sino un añadido y, si se quiere, uno de los ingredientes que componen la situación. Pero junto a los placeres que hay en la caza hay en ella innumerables molestias. ¿Con qué derecho se la toma por aquel asa y no por esta? La verdad es que ni lo uno ni lo otro son lo importante en la caza y lo que la hace apetecible, sino la actividad misma en que consiste.

Las ocupaciones felices, conste, no son meramente placeres; son esfuerzos, y esfuerzo son los verdaderos deportes. No cabe, pues, distinguir el trabajo del deporte por un más o menos de fatigas. La diferencia está en que el deporte es un esfuerzo hecho libérrimamente, por pura complacencia en él, mientras el trabajo es un esfuerzo hecho a la fuerza en vista de su rendimiento (1).

---

(1) Esta es la contraposición «vivida» en el significado originario de la palabra «deporte», es decir, en su etimología. (Las etimologías no son meramente de interés lingüístico, sino que nos permiten descubrir situaciones «vividas» efectivamente por el hombre y que en ellas quedaron conservadas *con pleno frescor de actualidad*, como la carne de los mamudes, conservada durante milenios en el hielo de Siberia y de que hombres actuales pudieron alimentarse.) La palabra «deporte» ha entrado en la lengua común procedente de la lengua gremial de los marineros medite-

Esta enjundia de esfuerzo y hazaña que lleva dentro la caza, en su mejor estilo, ha hecho que siempre se la considerase como una gran pedagogía, como uno de los métodos preferentes para educar el carácter. Solo en la Edad Contemporánea y, aun durante ella, solo en las regiones más desmoralizadas de Europa se ha subestimado el afán venatorio.

Quiero sobre este fondo, que es el más oportuno, destacar un hecho de superior ejemplaridad que, no sé cómo, nadie hasta ahora ha repujado condignamente. Tal vez al lector no le emocione. A mí sí, y por lo hondo, y conmigo a todos los capaces de sentir bajo sus plantas pulsar el profundo pasado humano, de que, guste o disguste, somos no más que la presente y superficial emergencia. Me refiero al hecho de que una de las más ilustres amistades que han existido sobre el planeta Tierra —la amistad entre el griego Polibio y Escipión Emiliano— fuese ocasionada y urdida en su común afición a cacerías.

No se trata de una beatería académica. Sobre haber yo creado el mote «beatería de la cultura», hay que la he perseguido sin descanso por todos los rincones. Durante casi cuarenta años, mientras he existido, me he extenuado, jornada tras jornada, en empujar

---

rráneos, que a su vida trabajosa en la mar oponían su vida deliciosa en el puerto. «Deporte» es «estar *de portu*». Pero la vida de puerto no es solo el marino plantado en el muelle, con las manos en los bolsillo del pantalón y la pipa entre los dientes, que mira obseso al horizonte como si esperase que en su líquida línea fuesen de pronto a brotar islas. Hay, ante todo, los coloquios interminables en las tabernas portuarias entre marinos de los pueblos más diversos. Esas conversaciones han sido uno de los órganos más eficientes de la civilización. En ellas se transmitían y chocaban culturas dispares y distintas. Hay, además, los juegos deportivos de fuerza y destreza. En la cultura trovadoresca de Provenza aparece ya recibida la palabra, y con frecuencia en esta pareja *deports e solatz*, donde, al revés que ahora, *deport* es, más bien, el juego de conversación y poesía, mientras *solaces* representa los ejercicios corporales: caza, cañas, justas, anillos y danzas. La pareja, pues, resume una vez más el eterno repertorio felicitario. En la Crónica oficial de Don Enrique IV se emplea el verbo «deportar» referido a la caza. Hoy juzgaríamos este uso como galicismo, y probablemente lo fue entonces —fue un «provenzalismo». Porque conviene recordar que los galicismos no son invento de estos últimos decenios.

a mis compatriotas y a todo el mundo de habla española hacia una cultura sin beatería, en que todo fuera vivaz y auténtico, que esestimase lo estimable y cercenase lo falaz. Pero es menester que la gente deje de ser bestia y acierte a estremecerse cuando es hora de temblar, que no es solo la de la muerte, sino siempre que hay a la vista algún síntoma de soberana humanidad. Otra cosa es aldeanismo y estolidez.

Polibio y Escipión Emiliano representan dos auténticas cimas del hombre, y no son dos nulos nombres escolares que se citan para hacer legendaria nuestra erudición.

Polibio —210-120 a. de J. C.— ha sido una de las pocas mentes morrocotudas que ha logrado forjar la turbia especie humana. Nacido cuando viene a declinar el destino de Grecia, se resume en él todo el tesoro de experiencias vitales, de orden intelectual y político, de sesgo personal y colectivo que había hecho el mundo helénico. Hombre de Estado, militar, ingeniero, es uno de los pocos «clásicos» exentos de retórica. Es un hombre de cosas, en el sentido principal que esta palabra —*res*, *prágmata*— tenía para romanos y griegos; es decir, que era hombre de «asuntos». Por eso le importa solo lo que llama «pensamiento pragmático», esto es, técnico, y a su modo de escribir la historia le denomina «historia pragmática». El hecho histórico no le interesa por lo que tiene de hecho, ni menos como pretexto, según usaban muchos historiadores antiguos, para componer al narrarlo una tragedia comprimida que conmoviese el redaño de los lectores. Del hecho le interesa el *porqué;* su Historia es un claro ejemplo precursor de lo que he llamado «razón histórica». Y aun ese porqué es con preferencia técnico: técnica de armas, táctica o estrategia, técnica de instituciones o geografía; en fin, la técnica misma específica de la historia. Compone la primera Historia universal, dando a este concepto un sentido tan rigoroso y penetrante que no hemos llegado aún a agotar su comprensión; mas, por lo pronto, refiriéndolo al hecho de que en su tiempo habían venido a trabarse y converger la vida occidental y la oriental del Mediterráneo, que juntas integraban la ecumene. Escribe, pues, una Historia universal porque cae en la cuenta de que la realidad viviente humana se había hecho ella misma universal. Su patria, Megalópolis, le envía a Roma primero como rehén; luego, en vista de la influencia que allí adquirió, como embajador. Para sus investigaciones históricas, no fiándose de nadie, recorre casi todos los países conocidos entonces, a fin de ver las cosas con sus propios ojos y oír manar las aguas de la información en los propios hontanares. Viajero incansable,

muere a los ochenta años como es debido a un viajero, cayéndose del caballo. Este es uno de los hombres.

El otro es Escipión Emiliano —185-120 a. de J. C. Es la figura culminante de la historia ascendente romana; tras él se inicia ya el descenso. Tiene de ello la clara previsión y esto añade a su perfil una orla trémula de fatal melancolía. Está, pues, en la divisoria de los destinos romanos: subida y decadencia, integración y desagregación. En él cobran su extrema madurez las virtudes enérgicas y ascéticas que han fraguado el poder de Roma. Pero además es el primer prócer romano que asimila la cultura helénica; su casa, la primera entre las consulares donde se habla griego, y él mismo, el primer quirite que se afeita todos los días. Por eso en su persona, que atesora lo mejor del pasado latino, aparece ya el romano futuro, y si miramos su alma al trasluz entrevemos las siluetas remotas de César, Augusto y Trajano. Pero Escipión es todavía y plenamente el romano normal, es el superlativo de la sanidad quiritaria. Podrá luego haber algún otro hombre con más genio —César, por ejemplo. Pero César, además de ser genio, es ya un monstruo. En realidad, después de Escipión Emiliano, Roma apenas si produce otra cosa que monstruos. Por las venas de este Escipión corren mixturadas dos de las sangres más añejas y exquisitas de Roma: la de la *gens* Emilia, la de la *gens* Cornelia. Cornelios son los Escipiones. *El Grande*, *el primer Africano*, fue su abuelo adoptivo y su consanguíneo por parte femenina. Pero los Escipiones son también cosa nuestra; conquistaron a los españoles con el doble filo de esa palabra: nos vencieron y nos convencieron, nos domaron y nos entusiasmaron. Como es sabido, según la institución jurídica romana, los españoles fuimos clientes de los Escipiones. Nos protegían frente al Senado romano. Esto les obligó también a crudas intervenciones en nuestro país. Escipión Emiliano estranguló a Numancia. En el campamento de Renieblas, junto a él, estaba Polibio, como técnico de la estrategia e ingeniero, inventor de artefactos poliorcéticos, perfeccionador del sistema de señales militares, de lo que hoy se llama «transmisión». No llevemos a mal la barrabasada que hicieron a nuestros antepasados. Sin ella y otras parecidas el alma peninsular no tendría ese pétreo cimiento de sillería romana, presente siempre en el español y que, por mucho que el tiempo avance, hace de él perennemente un «antiguo». La disciplina romana, traída a la Península por los Escipiones, domesticó a los españoles de entonces, que, al igual de los de ahora, eran tan bravos como frenéticos. Escipión era casto cuando, según nos refiere Polibio, la victoria sobre Perseo

de Macedonia había contagiado a los romanos de sensualidad y les hizo descubrir el homosexualismo. Escipión Emiliano era desinteresado y generoso. «Tal generosidad —nos dice también Polibio— merece admiración en todas partes, pero más en Roma, donde nadie entrega de buen grado lo que es suyo.» Este texto reclamaría un escrupuloso comentario, porque en él transparece uno de los secretos de por qué Roma llegó a ser Roma. Escipión Emiliano fue un gran general. Restauró el ejército romano, gravemente desmoralizado (1). Fue grave y dulce. Ni solicitó el poder ni lo rehusó. Le asesinaron, claro está. He ahí el otro hombre.

Y entre uno y otro hombre, tan dispares por la raza y la edad se traba una indisoluble amistad. Al tiempo de conocerse, Polibio, tenía treinta y cuatro años y Escipión dieciocho. Cuando Polibio llega en su Historia —de que apenas conservamos la cuarta parte (2)— a narrar la victoria de Paulo Emilio, padre carnal de Escipión, sobre Perseo de Macedonia, cree oportuno suspender el hilo de los grandes acontecimientos para deslizar uno de los poquísimos trozos de memorias íntimas que la Antigüedad nos ha dejado. Tal vez la diferencia más radical entre el hombre antiguo y el que le sucedió en Occidente, es decir, nosotros, radica en que el antiguo carecía extrañamente de intimidad. Es, pues, un texto en muchos sentidos excepcional, del que conviene dejar reproducido el trozo pertinente en este libro de caza, ya que es uno de los hechos culminantes en la historia universal del hombre cazador.

«Y puesto que la ocasión se presenta de hablar de esta ilustre familia, cumpliré la promesa hecha en el libro primero de decir cuándo, cómo y por qué adquirió Escipión en Roma una reputación superior a su edad, y de qué suerte se estrechó nuestra amistad, hasta el punto de ser conocida no solo en Italia y Grecia, sino en las naciones más apartadas.»

«Ya he dicho que nuestras relaciones empezaron conversando acerca de los libros que me prestaba...» Después de reproducir algunos de sus primeros coloquios y de describir largamente las virtudes de Escipión, añade:

«Faltábale distinguirse por su fuerza y valor, cualidades que se estiman sobre las demás en casi todos los pueblos, pero especialmente

---

(1) La necesidad de hacer esto fue la verdadera causa que le obligó a ejecutar aquella atrocidad con Numancia.

(2) Es, sin cuestión, una de las más graves pérdidas que hemos sufrido de nuestra herencia grecorromana.

en Roma. Necesitaba para ello ejercitarse mucho, y la Fortuna le deparó ocasión propicia. Eran los reyes de Macedonia sobremanera *apasionados de la caza* y tenían grandes parques llenos de reses. Durante la guerra, preocupado Perseo con cosas de mayor monta, no se cuidó de cazar, y en estos cuatro años multiplicóse extraordinariamente la caza. Terminada la guerra, y persuadido Paulo Emilio de que aquella era la más útil y noble diversión para sus hijos, dio a Escipión los empleados que tenía el rey para dicho ejercicio, y libertad para cazar cuanto quisiera. Considerándose casi como un rey, no se ocupó el joven de otra cosa todo el tiempo que las legiones permanecieron en Macedonia después de la batalla, y aprovechó tanto más la libertad concedida cuanto que, encontrándose con el vigor de la juventud, *era naturalmente aficionado a este ejercicio*, y como noble lebrel, infatigable al ejecutarlo. De vuelta en Roma, *encontró en mí la misma pasión por la caza*, y esto hizo aumentar la suya; de modo que mientras otros jóvenes romanos empleaban el tiempo en defender pleitos, halagar a los jueces o visitar el Foro, procurando adquirir fama con tales ocupaciones, Escipión *dedicado a cazar*, adquiría mayor reputación que ellos con cualquier arriesgada empresa de esta índole; que la del Foro siempre perjudica a algún ciudadano, el que pierde el pleito, y la ambicionada por Escipión no daña a nadie, aspirando a ser de los primeros, no por los discursos, sino por los actos. Verdad es que en poco tiempo superó en reputación a todos los romanos de su edad, no habiendo sido nadie más estimado, aunque para serlo tomó distinto camino del que ordinariamente seguían en Roma.»

Polibio y Escipión Emiliano fueron, pues, apasionados de la caza. Basta.

LA MISMIDAD DE LA CAZA

Habernos hecho bien cargo de ser la caza tan universal y apasionado deporte, esto es, que pertenece al repertorio más puro de la felicidad humana, sirve solo para abrirnos aún más el apetito de inquirir, de atisbar, aunque sea muy de lejos, por qué es esto así. Mas cosa tal no se puede averiguar si no averiguamos antes qué es la caza. ¿En qué consiste la acción venatoria que, por lo visto, ha tenido siempre el don de entusiasmar a los hombres? Nos interesa ahora, por lo tanto, no esto o lo otro *que tiene que ver con la caza*,

que a ella se refiere y que a ella se aplica, sino lo que es la mismísima caza o, como debiéramos decir, la *mismidad* de la caza.

Vamos, pues, hacia una definición de la cacería. Todo lo que no sea hacer esto es dejar nuestro tema intacto, y no debemos nunca, ni siquiera en un prólogo, contentarnos con meros ornamentos y caligrafías.

Que la caza sea un deporte es indiferente a la caza. Porque hay la caza puramente utilitaria, que practicaba el hombre de la época paleolítica y que practica el cazador furtivo de todas las épocas. Ahora bien: esta caza, nada deportiva, no es menos caza que la otra.

La caza no se puede definir por sus finalidades transitivas —utilidad o deporte. Estas quedan fuera de ella, más allá de ella y la suponen. Cazamos para divertirnos o para alimentarnos; pero estas aplicaciones que libremente damos a la caza implican que esta es ya y que tiene su consistencia propia antes o aparte de aquellas aplicaciones. Las distintas finalidades atribuidas a la caza no determinan esencialmente la actuación en que ella consiste, sino que —como veremos— modulan solo su ejercicio, lo estilizan. Hay el estilo del cazador deportivo, que tan claramente puede aprenderse en este libro de Yebes, y hay el estilo del cazador de oficio, a quien el autor dedica un capítulo espléndido, que luego comentaré.

Tampoco puede definirse la caza por sus operaciones particulares, diríamos por sus técnicas. Son estas innumerables, diversísimas y ninguna puede pretender ser ella lo constitutivo del cazar. Todas y cada una implican ciertos supuestos generales y comunes, que son la verdadera esencia de la venación. Por eso es un error definir la caza, según hace Kurt Lindner en su reciente libro *La caza prehistórica* (1), como una «persecución razonada». ¡Vaya usted, ante todo, a saber qué era la razón del *Homo Heidelbergensis* o del compadre de Altamira! Sobre ser palmario que estos hombres u «homínidas», los más antiguos de que tenemos vislumbre, no inventaron la caza, sino que la recibieron de su antepasado prehumano, exento de esa cosa a que las gentes hacen con tanta facilidad referencia, como si fuese materia muy clara, y que llaman razón. El hombre paleolítico emplea ya la trampa y la red para capturar el animal; pero no parece sino que la araña no teje con destino predatorio su prodigiosa tela, y que la feroz *formica leo* no construye su agujero cónico, que ponía a Renan los pelos de punta. Pero hay además de esto, cuya sustantividad se verá al cabo del presente análisis: una faena en que la

(1) Kurt Lindner: *La Chasse préhistorique*. Payot, París, 1941.

intervención racional es lo decisivo, se hace, por lo mismo, susceptible de grandes y continuos progresos —progresos, en principio, ilimitados. Ahora bien: es característico de la caza no haber apenas variado en su estructura general desde los tiempos más antiguos. La maravillosa escena de una batida de ciervos, que hay en la Cueva de los Caballos y que pertenece a la Era paleolítica, no discrepa en nada importante de una imagen fotográfica hecha hoy en una montería allá por Valdelagrana o Mezquetillas. La única diferencia está en el arma, que allí eran arco y flechas, mientras aquí son rifles. Pero no se cuente como esenciales variaciones las que se refieren al armamento, es decir, a una máxima eficacia en el toque de matar al animal. Porque si no nos atropellamos al iniciar esta meditación, caeremos en la cuenta de que no es matar el propósito *exclusivo* de la cacería. Hay cazas que consisten en «cazar vivo» al animal, y los hombres primeros que domesticaron animales procuraron apoderarse de ellos sin matarlos (1).

Más aún: si anticipamos algo que solo ulteriormente podrá ver el lector con plena claridad, obtendremos una prueba, con todos los honores de la evidencia, para asentar que los progresos del arma son ajenos a la entraña de la caza, que la razón no es ingrediente primario en ella, puesto que *la caza no puede en lo sustancial progresar* (2). Tanto es así, que apenas el arma se fue perfeccionando desapareció toda urgencia de acabar, fuera como fuera, con el animal; es decir, que se hizo deportiva. Y desde entonces, *en la medida misma en que el arma iba siendo cada vez más eficaz, se fue el hombre imponiendo limitaciones frente al animal para dejar a este su juego, para no desnivelar excesivamente la pieza y el cazador, como si ultrapasar cierto límite en esa relación aniquilase el carácter esencial de la caza, trans-*

---

(1) Sobre una forma incipiente de caza que el libro del conde de Yebes me ha dado a conocer —el contentarse con fotografiar al animal— diré luego algún decir.

(2) La exactitud con que Yebes exprime en este libro su experiencia de «puro» cazador y la autenticidad de su sentido venatorio se revela en la colocación precisa —y bien secundaria— que da a las posibles maravillas del armamento. Pertenece a la moral del cazador cuidar su arma y elegirla bien; pero, una vez hechas ambas cosas, no dar importancia al aparato agresor. Obsérvese el desdén con que habla de los que andan obsesos por adquirir la «última» arma y el cartucho más perfecto. Lo mismo respecto al «tirar». También es mandamiento de la ética cazadora entrenarse con constancia y paciencia, para ser un buen tirador y conservar «la forma». Pero con la condición de no convertirse en un «tirador», lo cual es otro asunto distinto de la verdadera caza.

formada en pura matanza y destrucción. De aquí que el enfronte entre el hombre y el animal tenga una frontera precisa, en que la caza deja de ser caza; justamente allí donde el hombre da suelta a la inmensa superioridad técnica, esto es, racional, sobre la animálcula. El pescador que envenena el arroyo serrano para aniquilar fulminantemente, de un golpe, las truchas que en él se afanan, deja *ipso facto* de ser cazador. Lo mismo el que emplea los medios de excesiva eficacia, con que se descastan de conejos los montes, o beatíficamente mata moscas u hormigas regando con *flit* el ambiente o el solar. Descastar o destruir por un procedimiento incontrastable y automático a los animales, no es cazar (1). Luego cazar es otra y más delicada cosa.

Nada cierra el camino para descubrir cuál ella sea como esta inoportuna prisa en meter la razón dentro de su concepto. Ya veremos cómo en la caza que hoy practica el hombre —y más o menos siempre fue así— la intervención más importante de la razón consiste precisamente en frenarse a sí misma, en limitar su propia intervención. Gracias a ello la caza subsiste, pues lejos de consistir en una «persecución razonada», así sin más, conviene desde luego decir que el mayor peligro para la existencia de la caza es la razón.

Estas dificultades al definir el acto venatorio se originan en que, desconfiando de su propia agilidad conceptual, los que hablan de este asunto temen hacerse un puro lío si aceptan la cosa más evidente del mundo, a saber: que la caza no es faena exclusivamente humana, sino que se extiende por casi toda la escala zoológica. Solo una definición de la caza que se oriente en toda la extensión propia al inmenso hecho y que valga lo mismo para el afán predatorio de la fiera y el casi místico ajetreo del conde de Yebes, tomará esta sorprendente realidad por la auténtica raíz. Otra cosa será quedarse por las ramas o, como solemos decir en Castilla, tomar el rábano por las hojas.

El gato caza ratones. El león caza antílopes. El *sphex* y otras avispas cazan orugas y gorgojos. La araña caza moscas. El tiburón, peces menores. El ave de rapiña caza conejos y palomas. La caza se extiende, pues, por casi todo el reino animal. Apenas hay clase o *phyla* donde no aparezcan grupos de animales cazadores. No es, por tanto, ni siquiera peculiar a los mamíferos.

---

(1) Entiéndaseme con rigor: no quiero decir que hacer eso no sería cazar deportivamente. ¡No, no; es que, en absoluto, no sería cazar!

Si oteamos los rasgos comunes a esa inmensa variedad de acontecimientos venatorios tendremos, por lo pronto, que es la caza una faena entre dos animales, de los cuales uno es agente y otro paciente, uno cazador y otro el cazado. Si el cazado fuese también y en la misma ocasión cazador, no habría caza. Tendríamos un combate, una lucha en que ambos interesados se comportarían con la misma intención y análoga conducta. La lucha es una acción recíproca. El gladiador en el circo no cazaba la pantera que del bestiario le habían soltado, sino luchaba con ella, porque la situación en que ambos se encontraban no era la natural. Podrá en el transcurso de la cacería surgir una lucha —como en la del jabalí cuando este, arrinconado, se revuelve y acomete al cazador—; pero esa lucha tiene en la caza un significado incidental, y cualesquiera puedan ser sus graves consecuencias, vale solo como una anécdota bordada en el normal cañamazo de la cacería. Si el animal que es pieza luchase normalmente y desde luego con el hombre, de modo que la relación entre ambos consistiese en ese pugilato, tendríamos un fenómeno completamente distinto del cazar. Por eso torear no es cazar. Ni el hombre caza al toro ni este, al acometer, lo hace con intención venatoria. La tauromaquia es, en efecto, *algo así* como una lucha tan *sui géneris* que, en rigor, tampoco es eso.

La lucha es una agresión mutua. Mas en la caza se trata siempre de que un animal se afana en cazar, mientras el otro se afana en no ser cazado. La caza no es recíproca. Y no lo es porque consiste en una relación entre animales *que excluye la igualdad de nivel vital entre ambos*, y mucho más, claro es, excluye que pueda ejercitarla un animal inferior respecto a otro superior. El león, cuando se topa con el tigre, no intenta cazarlo, sino que o lo deja pasar o le combate, porque sabe que este va a hacer con él lo mismo. Su casi paridad de nivel es tan famosa que constituye el tema preferido en las discusiones de los casinos provinciales, a saber: si es el león o el tigre el rey del desierto.

La desigualdad esencial entre pieza y cazador no empece que el animal perseguido pueda superar al persecutor en tales o cuales dotes: que sea más veloz o más forzudo o de pupila más perspicaz. Siempre ocurrirá que en el balance general de dotes vitales aventajará al cazado el cazador. Irremediablemente es la caza una actuación de arriba abajo.

De este modo, sin buscarlo, se nos manifiesta en el hecho universal de la caza la desigualdad de nivel entre las especies: la jerarquía zoológica.

En vez de fundar el concepto de la caza en sus técnicas o en las finalidades transitivas a que la aplicamos, hay que extraerlo de la misma finalidad interna, que se hace patente en la actividad del cazador. Esta finalidad interna de la actuación venatoria es simplemente su término, su conclusión cuando aquella se da completa; quiero decir, cuando es una cacería afortunada. Entonces la caza termina simplemente en el apoderamiento, viva o muerta, de la pieza. Por eso, además de ser en el toreo recíproca la persecución, decía antes que ni el torero caza al toro ni este a aquel, a pesar de que ambos se van de lo lindo al cuerpo y no se andan con chiquitas. Pero ni el torero pretende «apoderarse» del toro ni el toro del torero. La embestida del cornúpeta lleva una intención casi opuesta al «apoderamiento». El toro no quiere *tener* al torero ni vivo ni muerto, sino, al contrario, lo que quiere es suprimirlo, aniquilarlo, «quitárselo de delante», desmaterializarlo. Por eso cuando le ha corneado a sabor y tiene la impresión de que ya no existe, lo deja allí, lo abandona y procede sin más a otros menesteres. En cambio, los actos de la cacería van todos informados por el propósito y fin de *tener* la pieza, de «cobrarla». Si el cazador deportivo mata la res no es por matarla, no es un asesino; pero la muerte del animal es la forma más natural de tenerlo y cobrarlo (1).

Con ello llegamos a la altitud adecuada para una definición, cuyas implicaciones y corolarios seguirán al pie.

Caza es lo que un animal hace para apoderarse, vivo o muerto, de otro que pertenece a una especie vitalmente inferior a la suya. Viceversa, esa superioridad del cazador sobre la pieza *no puede ser absoluta* si ha de haber caza. Aquí es donde empieza el asunto a ser de verdad sutil e interesante.

No se olvide que hablamos ahora no solo de la caza deportiva, sino de toda venación, de la humana como de la infrahumana. Pues bien: para que se produzca genuinamente ese preciso aconte-

(1) En cuanto a qué sea lo que el torero se propone hacer con el toro no se puede decir en pocas palabras, porque es materia muy sutil. Desde luego, no se propone lo que el toro respecto a él. Lo que le interesa no es suprimir al toro matándolo. La suerte de matar, su sentido y su existencia son un secreto de la historia del toreo que no voy a aventurar aquí. Espere el lector la publicación —que no presumo remota— de mi libro *Paquiro o de las corridas de toros*, donde procuro irme a fondo en esta materia, que he llamado «la trágica amistad, tres veces milenaria, entre el hombre español y el toro bravo».

cimiento que llamamos cacería es menester que el animal procurado tenga su *chance*, que pueda, en principio, evitar su captura; es decir, que posea medios de alguna eficacia para escapar a la persecución, pues la caza es precisamente la serie de esfuerzos y destrezas que el cazador tiene que poner en ejercicio para dominar con suficiente frecuencia los contramedios del animal objeto de ella. Si no existiesen estos, si la inferioridad del animal fuese absoluta, las actividades venatorias no tendrían ocasión de dispararse o, lo que es igual, no existiría el peculiar hecho de la caza. Cuando opongo al animal cazador el cazado, entiendo el buscado y perseguido, que puede muy bien no ser logrado. *No es esencial a la caza que sea lograda.* Al contrario, si el esfuerzo del cazador resultase siempre, indefectiblemente, afortunado, no sería esfuerzo de caza, sería otra cosa. A la eventualidad o *chance*, por parte de la pieza, de escapar al cazador corresponde, por parte de este, la eventualidad de *rentrer bredouille* (1). Toda la gracia de la cacería está en que sea siempre problemática.

La especie cazadora y las cazadas tienen, pues, que hallarse entre sí a una distancia muy determinada en la escala zoológica. Ni más acá ni más allá de esa distancia vital puede suscitarse entre ellas la relación venatoria. Como he dicho, no se caza al superior o al casi igual, pero tampoco al demasiado inferior, porque este no puede entonces tener «su juego». Está en un error el deportista si cree que es él quien ha inventado «dejar su juego» al animal por pura gentileza de Caballero de la Tabla Redonda. Sin duda que el hombre abre ese margen a la bestia deliberadamente y por propia voluntad. Podría aniquilar de modo fulminante y facilísimo la mayor parte de las especies animales, por lo menos precisamente esas que se complace en cazar. Lejos de hacer esto, contiene su poder destructor, lo limita y regula —el veto, por excelencia, es la veda—; se esfuerza en asegurar la vida de las especies y, sobre todo, en el trato venatorio con ellas las deja, en efecto, su juego. Pero con esto último no hace sino *imitar a la Naturaleza*. Porque la caza infrahumana es ya por sí ese juego, y de otro modo no sería caza. De suerte, que si el hombre desea cazar no tiene más remedio, quiera o no, que hacer esa concesión al animal. Por eso digo que no es en él pura gentileza

---

(1) ¿Hay en el vocabulario castizo de la caza una expresión que diga esto tan sabrosamente como lo dice la lengua francesa? Me interesaría averiguarlo.

Si no lo hiciera, no solo destruiría a los animales, sino que destruiría, de paso, el cazar mismo que le ilusiona. *Hay, pues, en la caza como deporte una libérrima renuncia del hombre a la supremacía de su humanidad.* Esta es su consustancial elegancia. En vez de hacer todo lo que como hombre podría hacer, liga sus excesivas dotes y se pone a imitar a la Naturaleza; es decir, que por gusto retrocede y reingresa en ella. Tal vez sea este un primer atisbo de por qué es para el hombre tan grande delicia cazar. Luego lo veremos.

El animal cazador opera en su faena predatoria movido por un equipo *ad hoc* de instintos determinados que posee su especie. Por eso cada especie tiene su modo peculiar de cazar, que apenas varía Pero las especies por él cazadas cuentan, a su vez, con un equipo de instintos defensivos que dificultan su captura. He aquí lo que verdaderamente es la caza: *el certamen* o *enfronte de dos sistemas de instintos.* Mas para esto es menester que esos instintos —no solo del cazador, sino también de la presa— funcionen libremente. Ese libre funcionamiento de los instintos por parte del animal perseguido es lo que he llamado su «juego». Si este se suprime, se suprime el típico hecho zoológico que llamamos caza. En el «juego» que la Naturaleza, por un lado, y la voluntad deportiva del hombre, por otro, le dejan, actúa el animal con la holgura suficiente para que sus resortes instintivos cumplan su operación. Esto acontece incluso en la caza con lazo o trampa. La prueba de ello es que el lazo o trampa consiste precisamente en hallar la manera de sortear los prodigiosos instintos de suspicacia que hay siempre despiertos en el bruto. La menor facción insólita del paisaje le solivianta. El animal tiene el instinto de «que hay trampas», amenazas subrepticias y disfrazadas por doquiera, cuyo síntoma es una ínfima anormalidad de su contorno. La caza no es algo que por azar sobreviene al animal, sino que en los profundos senos de su naturaleza está ya previsto el cazador. ¡Como que es uno de los grandes instrumentos de que se vale la Naturaleza para regular la vida en el planeta! *Les espèces* —decía Cuvier— *sont nécessaires, les unes commes proies, les autres comme destructeurs et modérateurs de propagation. On ne peut se représenter rationnellement un état de choses où il y aurait des mouches sans hirondelles et réciproquement.* Solo escapan a la sensibilidad del animal las cosas que no son naturales. En la alta tierra de Ávila, en Campoazálvaro —un valle tibetano, portentoso, pavoroso—, he podido tirar muy de cerca sisones y patos, gentes suspicacísimas, merced a que rodé en automóvil por los rastrojos. Instintivamente el animal teme

al hombre, que ha sido creado por la Naturaleza, pero no teme al artefacto extranatural de humana fabricación (1).

Es terrible y admirable contemplar cómo cada especie cazadora va asociada con un grupo de especies que son su presa (2). El perfil de la capacidad agresora que aquella posee encaja exactamente en el perfil de la capacidad defensiva y evasiva que estas usufructúan. Lo cual nos hace caer en la cuenta de que no hay un cazador universal, confirmación egregia de nuestra tesis: que la caza implica un desnivel entre las especies, pero que ese desnivel no puede ser excesivo. *Aquila non capit muscas*. El hombre es un buen ejemplo, aun siendo el cazador de más vasta esfera. El hombre no caza hormigas, y lo que un libro de entretenidísima lectura ha llamado los «cazadores de microbios» es solo manera de decir. Y obsérvese que conforme el cazador lo es más acendradamente, va eliminando especies de su órbita venatoria hasta quedarse con muy pocas, a saber: las que conservan más juego propio frente al hombre. Así el conde de Yebes llega hasta el lince. Con especies que caen por debajo de este felino no se trata el conde, y «esnobiza» conejo, liebre o perdiz. por eso no ha escrito un libro sobre caza en general, sino un tratado de montería.

Cada acto que concretamente ejecuta el cazador es, pues, un medio provocado por el contramedio de evasión que la pieza posee. Estos contramedios son innumerables y muchos de ellos sobradamente notorios. Pero de ordinario se piensa solo en actos concretos de defensa, que si son los más aparentes son, en cambio, los menos eficaces: la carrera veloz, el vuelo raudo, el olfato feliz, el ojo avizor. Olvídase que la vida entera del animal está modelada en la espera incesante de una agresión; para él vivir es un perpetuo alerta ante el cazador, que a veces no existe. Más que volar, correr y avizorar defienden a la bestia sus costumbres de nocturnidad. Hay aquí un misterio biológico, cuya obvia y usada explicación no hace sino hermetizarlo más. Pues es trágico que animales maravillosos, los cuales basta contemplar para comprender que están hechos para el día, para la luz, hayan tergiversado su existencia haciendo del día noche, y al revés.

---

(1) El encuentro con dos lobos que al final del libro nos refiere el conde de Yebes tenía la misma causa. Ambas fieras, al cruzar la carretera, se encuentran con el automóvil de los cazadores, que no les incita a la fuga.

(2) Véase más adelante *Caza y Etica*.

LA ESCASEZ DE PIEZAS, ESENCIAL A LA CACERÍA

Pero las especies, sobre todo las que al hombre interesan más, poseen un contramedio aún aparente; tanto, que consiste precisamente en la inapariencia. *Este contramedio, fundamental y previo a todos los demás, es su escasez.* He aquí un punto que no ha sido, me parece, advertido nunca en lo que tiene de interesante, que es lo que tiene de radical.

Todo el que se encuentra hoy muy adelantado en la vida ha podido observar que, desde su infancia hasta el presente, el número de los animales interesantes para el cazador humano ha menguado mucho. Para explicar se dan razones obvias: la mayor perfección de las armas; el excesivo número de cazadores que las usan; la extensión creciente de los cultivos no solo en Europa, sino en todo el mundo. Sean o no estas las causas, el hecho es fehaciente, y, una vez que la realidad nos lo ha impuesto como una firme experiencia, se dispara en nosotros un razonamiento abstracto: si en las fechas de nuestra infancia había más caza que hoy, echándonos hacia atrás en el tiempo iríamos encontrando cada vez mayor abundancia y arribaríamos pronto a épocas en que debió ser superabundante. De este modo se ha constituido en las cabezas, en forma como automática, la convicción tópica de que «antes había mucha más caza», en el sentido de que «había caza de sobra». Yo la he abrigado como cualquier otro. (Sería interesante averiguar por qué nuestro idioma supone que las convicciones y las esperanzas son todas bronquíticas y necesitan ser abrigadas.)

Es este un buen ejemplo de lo que he llamado «pensar inercial», en que la mente, bajo el impulso de una advertencia o idea, por sí mismas verídicas, sigue pensando indefinida y mecánicamente en la misma dirección (1). En cambio, el «pensamiento alerta» está siem-

---

(1) El caso más ilustre de pensamiento inerte es la aritmética. Una vez aprendido que añadiendo una unidad a otra se forma un número, seguimos adicionando unidades y formando números hasta el infinito. Esto se hace de una manera mecánica y sin necesidad de perspicacia ninguna. Por eso Hegel llama a las matemáticas *entäussertes Denken*, pensar extrinsecado, enajenado, en que el espíritu no necesita estar presente a su propia operación. Recuérdese que inercia no significa quietud, sino perseveración en un estado, sea el que sea, de reposo o de movimiento. Este «pensar inerte» es lo contrario del «pensar alerta», y por eso, graciosamente,

pre pronto a rectificar su trayectoria, a quebrar su dirección, atento a la realidad fuera de él.

Y así, hace muchos años, leyendo en las *Crónicas de los Reyes de Castilla* —la de Don Juan II—, tropecé con estas líneas: «En Viernes veinte é ocho de Noviembre deste dicho año (1449), el Príncipe salió de Toledo para ir á monte á la dehesa de Requena, que es de los monjes de las Huelgas de Burgos, para matar un gran puerco que le dixeron que estaba en la dicha dehesa; é mandó venir de Ocaña y de Yepes y de aquella comarca mas de mil personas para que cercasen el monte. E como el Príncipe entró en la dehesa y el puerco se vido así cercado, tiró al río de Tajo, que estaba cerca de la dehesa, y pasólo á nado, de tal manera, que no osó ninguno de pié ni de caballo que lo pudiese estorbar de pasar el rio; é por haber placer estuvo el Príncipe andando á monte por aquella dehesa quatro días.»

Al leer esto me quedé estupefacto. ¿Cómo? En pleno siglo xv, cuando no se usaba en la caza mayor otra arma que el venablo o la lanza (1), la aparición de un jabalí en las enormes soledades de una dehesa toledana era cosa tan extraordinario que motivaba la demora de un rey para darle ocasión a la delicia de cazarlo. Se trataba, es cierto, de una pieza excepcional por su tamaño; mas como existe una cierta proporcionalidad entre el número de animales y el de individuos gigantes, la movilización casi bélica de ojeadores nos revela lo insólito del caso. Pero ¿es que va a resultar que también en la Edad Media europea era escasa la caza? El asunto no era para mí de monta; pero como el dato había producido un *shock* traumático en la convicción, todo lo insignificante que ustedes quieran por su materia, pero que yo, inercialmente, creía firmísima, llegó a obsesionarme. Era un símbolo de que es preciso vivir en un perpetuo ¡quién vive! ante sus propias convicciones. Recuerdo que por entonces consulté el caso con el conde de Yebes, buscando su dictamen de técnico. Porque era muy posible que se tratase simplemente de un error del cronista, y que la lectura de esas líneas hubiese provocado extrañeza en sus contemporáneos por contradecir una notiria realidad: la abundancia de la caza. Pero no hay tal.

---

hace constar Hegel que cuando padecemos insomnio, un buen remedio es ponernos a contar, lo cual revela que contar es faena de una vivacidad nada famosa. Téngase esto presente para cuando lleguemos al parágrafo *Cazador, el hombre alerta.*

(1) Aquí, allá, aparece todavía tosca y torpe la espingarda, pero dudo que se usase aún para cazar.

Puestos ya en la pista, afluyen de todas partes pruebas comprobatorias de que siempre han escaseado los animales cazaderos. Si abrimos el *Amadís de Gaula*, que fue escrito pocos años después de aquella crónica, o acaso en las mismas fechas, hallamos que el capítulo XXIII del libro primero empieza así: «Como el rey Lisuarte muy cazador et montero fuese, siendo desocupado de otras cosas que más a su estado convenían, salía muchas veces a cazar en una floresta que cabe la villa de Vindilisora estaba, *que por ser muy guardada*, muchos venados e otras animalías brutas había.» Aquí no se trata de un dato singular que pueda atribuirse a deficiente información. Aquí el autor, que escribe para los aristócratas de su tiempo, da como sabida cosa que solo en una finca muy excepcionalmente guardada podía no escasear la caza. Agréguese que el *Amadís* no es un libro realista; antes bien, se ofrece en él todo pintiparado, repulido y puesto en su ideal saturación. De modo que aun en la imaginaria Vindilisora —que no es sino un soñado Windsor— la abundancia de cérvidos ha de entenderse con moderación. Esto por lo que hace a la Edad Media.

Pero es que en la anterior cita de Polibio topamos con lo mismo y referido a la Edad Antigua —siglo II a. de J. C.— y a una de las regiones más bravas del continente: la Macedonia. Solo que ahora se precisa más. La abundancia de la caza en algún sitio debía ser fenómeno tan insólito que Polibio se cree obligado a explicarla en este caso. No basta, por lo visto, para que se dé, tener grandes parques cuidadosamente guardados, sino que es necesaria la anormalidad de no haberlos cazado durante cuatro años ni su propio dueño: Perseo. Esto es lo que dice Polibio; pero, sin proponérselo, sus palabras nos descubren más. Pues si considera que serle franqueado este parque a Escipión equivalió a una «ocasión propicia deparada por la Fortuna», quiere decirse que un joven aristócrata romano —en sazón de ser ya Roma el pueblo prepotente— no encontraba de sólito coyuntura para la venación (1).

---

(1) Se ve que, como siempre, Polibio habla de lo que entiende. Hay un detalle en el texto que lleva al extremo la certidumbre de mi interpretación y no habrá escapado a ningún cazador que me lea. Dice, en efecto, que Paulo Emilio dio a su hijo Escipión «libertad para cazar cuanto quisiera». Es decir, que, exactamente como hoy, el dueño del coto no podía darse el lujo de otorgar carta blanca, sino solo licencias limitadas a tantas o cuantas reses. La excepción era tan exorbitante, que Polibio se juzga en el caso de hacerla constar.

A fin de no complicar más el texto aprovecho esta nota al pie para

Éstos dos textos extienden su validez a todo lo largo de ambas edades: la Antigua y la Media. Son, por añadidura, tan representativos que podemos excusar la acumulación de otros innumerables, los cuales no nos rendirían más (1). Si a ellos se asocia nuestra experiencia, moderna, podemos con cabal aproximación decir que en toda la historia conocida no ha sobrado nunca la caza.

Mas a espaldas de la historia quedan los vastísimos milenios de la prehistoria, y en ella la Edad Paleolítica, que ha sido el tiempo en el cual el hombre se ocupó solo en cazar.

Los prehistoriadores suelen aseverarnos que las diversas etapas glaciares y postglaciares fueron el paraíso del cazador. Nos dan la impresión de que las piezas sabrosas pululaban en todas partes con soñada abundancia, y al leerlos, la fiera que dormita en el fondo de todo buen cazador siente que se le aguzan los colmillos y se le hace la boca agua. Pero aquellas apreciaciones son vagas y sumarias. A veces, una información precisa, en que nos dan cifras, nos lleva un momento a imaginar hervideros de reses. Así, en lo que es, tal vez, el mayor yacimiento conocido de caza (?) —la estación de Solutré, que dió nombre al período Solutrense, inmediatamente ante-

---

hacer reparar que tanto en la cita de *Amadís* como en la de Polibio, al comunicársenos que alguien ejercita la caza, se alude automáticamente al problema de la «ocupación». «Siendo *desocupado* de otras cosas que más a su estado convenían» *(Amadís)*. «*Preocupado* Perseo por cosas de mayor interés, no se cuidó de cazar» (Polibio). El paralelismo es perfecto. ¡Y es que ahí está la gran cuestión! Por eso lo he dedicado la primera parte de este prólogo.

(1) Por ejemplo, un dato que resume innumerables y que tiene precisión estadística: el faraón Amenofis III —reinaba hacia 1400 a. de J. C.—, por tanto, uno de los hombres que hayan estado en mejores condiciones para cazar fieras, hace cincelar un escarabajo memorial para que conste la proeza de haber cazado en diez años de reinado 102 leones. Estas cazas debieron tener lugar en el Asia menor *(Real-Lexikon der Vorgeschichte*, volumen VI, pág. 144). Otro dato que puede valernos como unidad de medida es el que nos comunica Alonso de Palencia en su *Crónica de Enrique IV*. Ha sido este en la Historia de España el rey cazador por excelencia. Su hermano menor don Alonso se le subleva y se proclama rey. Sin embargo, lo único que Enrique no le perdonó fue que le matase un día cuarenta ciervos en el cuidadísimo soto de Segovia, donde tenía cerca de *tres mil venados*. Véase la traducción de Paz y Meliá, tomo II, página 109. Cuando contaba treinta y nueve años, Felipe IV había matado 400 lobos, 600 corzos y aun más gamos, 150 jabalíes. Es un guarismo *record*. Véase Alonso Martínez de Espinar: *Arte de Ballestería y Montería*. Madrid, 1644.

rior al Magdaleniense y Altamirano—, se han encontrado restos de unos 10.000 caballos salvajes (1). En la Drachenhöle —o Caverna de los Dragones, en Estiria—, refiere Obermaier, apoyándose en el gran Othenio Abel, que se amontonan de 30.000 a 50.000 cadáveres de osos cavernarios, muertos no por cazadores sino de óbito natural. Es demasiado oso, ¿no es cierto? Mas al punto recordamos que los prehistoriadores usan de una cronología que camina en larguísimos zancos. Hablan de milenios como si nada. Sus duraciones, como las de los astrónomos, se expresan en cifras tan crecidas que en ellas llega a volatizarse toda la gracia de los números, tornándose mera convención. En efecto, al dato susodicho de los osos añade seguidamente Obermaier: «Como en la cueva no convivieron al mismo tiempo nunca más de cinco o seis familias, es de suponer que la Drachenhöle fue la morada constante de estos animales durante unos diez mil años (2).» Este querido y respetadísimo Obermaier se pone en razón. Pero entonces, si nos quedamos, como es cuerdo, con la cifra menor, los 30.000 osos se reparten en tres osos por año. Esto es demasiado poco oso: es lo que llamo escasez de la caza.

Para aforar la cuantía de ella que en la Edad Paleolítica pueda presumirse, son más decisivos que esos datos, por muchas razones problemáticos, los documentos que los cazadores mismos de entonces nos han dejado en sus figuraciones rupestres. Porque esas emocionantes imágenes quedaron allí, transidas en la piedra, no por amor al arte, sino como mágico designio. El hombre primitivo no está adiestrado aún en abstraer y distinguir; todo *lo que tiene que ver* con una cosa lo confunde con la cosa misma. Por supuesto, al ciudadano contemporáneo le acontece, si no todo eso, tres cuartos de lo propio, y yo llevo aquí un largo rato azacanándome para que no se confunda con la caza misma lo que meramente *tiene que ver* con ella. Ahora bien: si algo tiene que ver con una cosa es su imagen y es su nombre. Por eso, para el primitivo, poseer la imagen y poseer el nombre es ya, en trasunto, poseer la cosa. Poblando las paredes de las cuevas con figuras de animales, ritualmente consagradas, cree asegurar su presencia en el contorno. Dibujando en el flanco de la imagen una flecha ya está preformada la venturosa cacería.

Pero esta magia no iba solo dirigida a conseguir acierto en la vulneración de la pieza, sino que era también «magia de fecundidad»

---

(1) Lindner: *La chasse préhistorique*, pág. 192.

(2) H. Obermaier y Antonio García y Bellido: *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*. 8.ª ed. Revista de Occidente, 1963.

Se ejecutaba el rito figurativo para que el animal fuese abundante y sus hembras fecundas (1).

A este propósito recuerdo que hace muchos años se hizo en Madrid una exposición de pintura rupestre, es decir, de sus pulquérrimas copias. En aquella ocasión, Francisco Alcántara, uno de los hombres más extraordinarios que España ha gozado, sin saberlo gozar, en el último siglo, me refería lo siguiente: Había entrado en la exposición acompañado de un campesino, uno de aquellos hombrazos castizos que venían a verle desde los rincones más profundos e inauditos de la Península, gente que olía a jara y a cantueso. Procedía este de la sierra de Ávila, donde había vivido toda su vida entre los vacunos cerriles que proporcionaban la mejor ternera del mundo. Al llegar ante una de las multimilenarias pinturas que representan bisontes, inmediatamente, como arrebatado, el viejo vaquero serrano exclamó: «¡Ajo, qué propia está esa vaca pariendo!» Una de las más increíbles figuras de Altamira tiene, en efecto, una postura que yo no he visto nunca explicada. Aquellos endemoniados pintores de Cantabria poseían un don de observación tan portentoso y vivían tan obsesos por el animal, que muy bien pudieron haber querido representar allí, practicando la «magia de fecundidad», a una vaca de bisonte absorta en el trance de parir.

Ignoro por completo si la cosa tiene sentido, porque yo, pobre de mí, jamás he visto una vaca parturienta. Pero tal vez no holgara que Obermaier contemplase un instante la cuestión, para lo cual necesitaría previamente asistir a la mirífica escena de un orto bovino.

Lo importante— y lo que ha motivado esta referencia a la magia paleolítica— es que su existencia constituye la prueba más irrecusable y amplia de que tampoco en aquellos milenios sobraba la caza. Pues es evidente que si esta hubiera venido superabundante, muchedumbrosa a manos del cazador, ni se le habría a este ocurrido ni habría juzgado menester proceder a un rito laborioso para asegurar su presencia y su futura multiplicación. Conviene precisar los tres propósitos que lleva la «magia de caza», a saber: 1.º, que haya muchas piezas; 2.º, que, habiéndolas, las encuentre el cazador; 3.º, que, encontradas, funcionen con ventura las técnicas usadas para cobrarlas: trampa, despeñamiento, dardo o flecha. Con el primer propósito nos hace el cazador primitivo una confesión formal y explícita de que no

(1) Véase en mi *Espectador*, tomo V (1927), el artículo *Santillana del Mar: La sombra mágica de la varita.* [Véase página 444 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

creía abundante la caza, hasta el punto de que para él cazar es una operación cuyo primer acto consiste en procurar la existencia de la pieza, la cual, por lo visto, de suyo y sin más, no estaba ahí próvida y constante. Para él, y lo mismo para los «paleolíticos» que aún hoy viven —Australia, Ceylán, Sumatra, centro de África, bosquimanos, islas de Andamán—, ejecutar el rito mágico es ya comenzar a cazar; es, en efecto, el «ojeo mágico».

Pero, en forma implícita, los otros dos propósitos no declaran menos que aquel cazador, y sin advertirlo todos los demás sidos y por haber, parten de suponer como cosa incuestionable, que por sabida se calla, la infrecuencia del animal ambicionado. Porque si superabundase no sería cuestión topar con él, no habría que buscarlo penosa y problemáticamente. Pero si no hay que buscarlo porque se halla siempre a la mano, en inagotable pululación, no puede preocupar tampoco el acierto para matarlo o capturarlo. Porque si falla el golpe una vez, lo mismo da; ahí está otro animal presto a recibir nueva agresión, y así indefinidamente.

Mas esta última inferencia, que es de una simplicidad superlativa, y bien entendida tiene que parecer de Pero Grullo, alumbra en nosotros una súbita iluminación. Pues caemos en la cuenta de que toda esta trabajosa demostración, mediante datos concretos y adjuntos razonamientos, de que es un hecho a lo largo de la historia humana, prehistoria inclusive, la «escasez de la caza», sobra por completo; podríamos habérnosla ahorrado, «sin salir de casa», con una sencilla reflexión sobre la idea misma de la cacería.

Porque cazar no es, sin más ni más, dar golpes a diestro y siniestro para matar animales o echarles mano. La cacería es una serie de operaciones técnicas, y para que una actividad llegue a convertirse en técnica es preciso que no dé lo mismo operar de un modo o de otro. La técnica supone que el logro de un cierto propósito es difícil e improbable; para compensar su dificultad y su improbabilidad hay que fatigarse en inventar un procedimiento especial de rendimiento suficiente. Ahora bien: tómense uno por uno los actos diversos que integran la cacería, empezando por el último —matar o capturar la pieza— y siguiendo hacia atrás hasta su operación inicial: se verá que todos ellos suponen la escasez de las piezas. En el libro de Yebes se explica lo que significa el término de montería: «jugarse el lance.» La expresión es muy significativa de lo que estoy diciendo. Se trata del momento culminante en el proceso venatorio: *por fin* la pieza se habrá ido, habrá desaparecido y, *muy verosímilmente, no se presentará otra*. Todo el que ha cazado reconocerá que cada pieza,

cuando «entra», parece que va a ser la única. Es un relámpago de ocasión que es preciso aprovechar. Por eso se le llama «lance». *Tal vez* no volverá a darse en todo el día. De ahí la emoción, siempre renovada, siempre remozada hasta en el más viejo cazador, que tan excelentemente describe Yebes. Ahora bien: todo eso *da* por supuesto que lograr la presencia de la pieza es ya un triunfo y una buena fortuna, de muy escasa frecuencia. Mas para que ese caso afortunado, instantáneo como una fulguración, sobrevenga, ¡cuántos esfuerzos no han sido antes necesarios! La cadena de técnicas venatorias se desarrolla ahora hacia atrás ante nuestro análisis retrospectivo. Y cada una se revela como un esfuerzo penoso e ingenioso para forzar la aparición del animal, que por lo visto y de suyo se caracteriza por *no estar ahí*. Hasta el punto de que, aparte la preparación mágica usada por los primitivos de la época glaciar y sus similares aún vivientes, el acto inicial de toda cacería consiste en lograr descubrir la pieza y «levantarla». En rigor, es esta no solo la primera, sino la faena fundamental de todo cazar: hacer que *haya* pieza.

Las tribus «paleolíticas» del presente —son las que viven como las de ha diez mil años; exclusiva o casi exclusivamente de cazar— representan la especie de humanidad más primitiva que existe. No tienen figura perceptible de Estado, de legislación, de autoridad. Solo una «ley» goza entre ellas de vigencia: la que determina cómo ha de repartirse la caza cobrada. Pues bien: en muchas de esas tribus la porción mayor y mejor de lo cazado es atribuida no al que mata, sino al primero que vio al animal, que lo descubrió y levantó. Es casi seguro que este fue el «derecho constitucional» de la caza en la aurora de la humanidad. Es decir, que ya al comenzar la historia de la caza era tenida como su técnica básica la de detectar el animal; por tanto, que es consustancial a toda la faena de escasez de las piezas. No cabe prueba más egregia de que esa labor inicial es la más importante de la venación, y se comprende que un cazador superferolítico como Eduardo Yebes considere forma suprema de la cacería aquella en que el cazador, solitario en la serranía, es a la vez quien descubre la pieza, la persigue y la tumba. Lo que pasa es que la faena resulta demasiado dura, y de ordinario conviene repartir los papeles, disociar el que detecta la bestia del que la mata. ¡Tan difícil es que *haya* caza! Porque lo propio acontece con la caza entre animales, solo que en ella las técnicas son lentas adquisiciones del instinto que quedan estereotipadas en las especies.

Hemos desembocado, pues, en una monumental pero inevitable paradoja; esta: *el hecho de que en el universo se cace supone que hay y ha*

habido siempre poca caza. Si superabundase no existiría ese peculiar comportamiento de los animales, entre ellos el hombre, que distinguimos de cualquier otro con el preciso nombre «cacería». Como el aire suele sobrar, no hay una técnica de la respiración, y respirar no es cazar aire.

Espero que no se me salga al paso con la objeción de que en tal lugar y fecha se observó una gigantesca acumulación de animales. Los que viajaban hace un siglo por ciertas regiones de África nos hablan de rebaños de antílopes que en filas apretadas tardaban varios días en pasar por delante del cazador. Aparte lo que haya en la historia de exageración, es cosa clara que hechos tales sirven solo para confirmar nuestra tesis. Se trata, en efecto, de concentraciones monstruosas de animales, que se deben a haber estos evacuado extensiones inmensas. Hay allí muchos juntos precisamente porque todo alrededor no hay ninguno. Causas anormales —scquías terribles, plagas que esquilman los herbajes, incendios vastísimos— imponen a las bestias esos movimientos migratorios de carácter patológico. La concentración impide que encuentren pasto suficiente, y las procesiones interminables, fabulosas, terminan en la muerte de casi todos sus individuos. Estorbaría a mi propósito entrar ahora en el estudio de lo casuístico que una somera reflexión reduce pronto a la regla general. Por ejemplo, hay animales que se crían y viven solo en aglomeraciones. Así las sardinas, que forman «bancos». El animal —sea el hombre pescador o el escualo voraz que da con un banco de sardinas— no tiene más que abrir la boca o echar la red para hartarse de embaular peces. Pero, ahí está, ¿cómo hallar el cardumen o banco de sardinas? Su fabuloso amontonamiento en un lugar está hecho de su ausencia en todos los demás, hasta el punto de que la cacería o pesca de estos animales multitudinarios consiste más que ninguna otra en el problema de descubrir su paradero (1).

Las palabras «escasez» y «abundancia» del usual vocabulario

---

(1) El caso de la sardina, cuya pesca es hoy puramente utilitaria, nos ofrece el mejor ejemplo. Porque no ha habido manera todavía de descubrir la ley que rige los desplazamientos de sus «bancos». Durante unos años se los encuentra en tales aguas. Se crean en los puertos próximos costosas fábricas de conserva y salazón. Pero un buen día el banco desaparece, sin que se sepa dónde ha ido. Al cabo de algún tiempo reaparece seiscientas o mil millas más abajo. En 1900, el gran banco de sardinas atlánticas estaba frente a Galicia; hoy se halla en el Sur de Portugal. Pero en los días en que reviso este texto, publican los periódicos noticias según las cuales el cardumen reaparece en la punta gallega.

venatorio tienen una significación meramente relativa que cuenta ya, como supuesto tácito, con no superabundar nunca la caza; por tanto, con que, en el sentido absoluto del vocablo, es siempre escasa. Ahora se comprende por qué he dicho antes que va aneja a la idea del cazar la idea de privilegio. Por no exagerar entonces ante el lector mal preparado dije, como un colmo, que ya en el período neolítico debió adoptar la caza ciertas formas privilegiadas. Pero la verdad es aún más radical. Obermaier da a entender que en la etapa más primitva, en la época aún anterior a Altamira, cada horda humana acotaba ya una región (1). Existía, pues, cuando menos el privilegio territorial, o el llamado «de utilización» en un territorio. Y no puede ser de otro modo dada la parsimonia de animales que siempre existió.

Sin embargo, no se confunda el hecho de que siempre «ha habido poca caza» con la evidente disminución que en los últimos cien años se ha observado y que fue nuestro punto de partida para el precedente análisis. Ahora se trata de una escasez extrema y rápidamente progresiva. Ahora se trata de que cada día hay menos animales. Ahora se trata de una dramática realidad; que la caza desaparece; que la venación agoniza; que pronto el hombre tendrá que dejar de ser cazador, y que esta forma sobresaliente de su felicidad se halla a punto de desvanecimiento. Cada vez se hacen mayores esfuerzos para contrarrestar esa decadencia —mejores leyes de caza y mayor rigor en su cumplimiento, creación de parques y santuarios de animales—; pero con todo ello no se logra contrarrestar el resto del progreso humano, que al ir «humanizando» el planeta desaloja de él, *velis nolis*, la espontaneidad de la Naturaleza. Se logra a pulso sostener la perduración de algunos animales, pero a costa de tanta precaución y cortapisa que la ocupación de cazar se ha hecho en demasía artificiosa y ha perdido su más exquisito sabor: el selvatismo bronco de los parajes y la ilusión de andar en faenas y lugares donde no llega la «civilización», es decir, los otros hombres, la *civitas*, la ordenanza, el Estado. Queda así contraída la venación a sus dos

---

(1) Véase en el *Real-Lexikon der Vorgeschichte*, volumen XII, la palabra *Siedlung* (Residencia). *Jagd A.* (caza), volumen VI, pág. 139. La razón en que Obermaier se funda es muy aguda y muy precisa: solo este acotamiento de la caza en una región que obligaba, por otra parte, a la horda a aislarse en ella, explica las diferencias de estilo en los utensilios dentro de zonas nada amplias. La cosa es graciosa: al excluir el hombre de su cazadero a los demás, al acotar un territorio, quedan él mismo y su cultura acotados. Véase sobre el asunto, Lindner, pág. 380.

ingredientes menos suculentos: la excursión de alpinismo y el tiro al blanco. Empujado por la razón, que es un formidable viento —«espíritu» quiere decir viento—, el hombre está condenado a progresar y esto significa que está condenado a *irse* cada vez más lejos de la Naturaleza, a construir en su hueco una sobrenaturaleza. Véase por qué dije hace un buen rato que, lejos de ser la caza propiamente «persecución razonada» del animal, el mayor enemigo de la caza es la razón (1).

El error de creer que es cosa hacedera salvar la caza brota de la misma raíz que sustenta la creencia en que «antes había mucha», y es la falsa idea que se tiene de estas especies animales asociadas con la humana en la relación venatoria. Se las imagina dotadas de una imponente resistencia biológica. El hombre urbanizado y culto ha sentido casi siempre un gracioso esnobismo hacia todo lo salvaje, hombre o animal. A veces este esnobismo tiene explosiones graves, como en el romanticismo silvestre, que súbitamente arrebató a Rousseau y a las marquesas de Versalles y, tras ellos, a toda Europa. Todavía hoy se cree en las ciudades que el hombre del campo es más vigoroso que el de sus barrios deletéreos. Pero no hay tal. Desde la gran fiera avecindada en las estepas desérticas, hasta la becada puntiaguda de las aguas mansas, todas las especies que importan al cazador, sin más excepción, acaso, que el conejo —y este es un animal semidoméstico—, son de una inestabilidad biológica extrema. Cualquiera circunstancia desregla su vitalidad y las extingue. Por eso su localización ha sido siempre muy circunscrita a condiciones precisas de clima, suelo y altitud. Carecen de la fabulosa plasticidad del hombre que le permite adaptarse a todos los medios, hasta el punto de que el sagacísimo padre Teilhard ha podido dar, como uno de los atributos meramente zoológicos que diferencian al hombre de los demás animales, su casi ubicuidad planetaria. Hay hombres en el trópico y en los círculos polares, a 4.000 metros de altitud (Bolivia) y bajo el nivel del mar (Holanda). Nos las damos de neurasténicos, pero la verdad es que deberían buscarse los grandes neurasténicos entre los animales silvestres. «Derramósele la melancolía por el corazón», dice Cervantes, con precisión clínica, de Don Quijote cuando, vencido por el de la Blanca Luna, le aparece el mun-

(1) Llevaría demasiado lejos enumerar aquí todos los modos y vías en que, sin quererlo, la razón humana va ahogando la posibilidad de que haya caza y cacería.

do desteñido y, flacos ya los bríos, va a inclinarse hacia la muerte. Pero esa melancolía de nuestro genial turulato es tortas y pan pintado en parangón con la melancolía del orangután, que se muere de tristeza apenas se modifica su derredor. Por eso es casi imposible mantenerlo en cautividad.

No hay por qué inculpar exclusiva o principalmente de la desaparición de la caza a nuestras armas mortíferas, como suele hacerse cuando se habla, por ejemplo, del búfalo norteamericano. Este magnífico animalote, con su aspecto de vital prepotencia, existía en enormes manadas y en un siglo ha desaparecido. Sin duda que las balas han contribuido sobremanera a este deplorable destino. Pero no son solo las balas... ¡Me hablaba usted de la sensibilidad de la Pompadour! Bueno, pues el hecho más decisivo y fatal en la historia del búfalo americano fue su tránsito de las praderas orientales del Mississipí a la margen opuesta. ¿A qué se debió? ¿A los cazadores terribles? No; se debió a que, habiendo llegado a las praderas los primeros *pioneers*, las vacas que llevaron pastaban mansuetas y cotidianas las altas hierbas de la llanada; y como es uso, para evitar su extravío, portaban pendientes de sus dóciles cuellos las esquilas bucólicas. En la tarde declinante, sesgos los rayos del sol moribundo, pacían lentamente y al andar hacían resonar la tierna música de las esquilas, que a nosotros nos parecen dulces lágrimas de sonido goteando sobre el paisaje. Pero este lírico rumor trastornaba por completo la idea del mundo que el búfalo posee, y produjo en estas magníficas bestias tal desasosiego y nerviosidad y, al cabo, tan grande espanto, que, enloquecidos, decenas de miles se arrojaron al río y ganaron la otra orilla. ¡Sí, sí; ríase usted de la Pompadour! Washington Irving nos refiere esto en su *Viaje a las praderas del Mississipí* (1).

DE PRONTO, EN ESTE PRÓLOGO SE OYEN LADRIDOS

La necesidad de hacer patente la esencial escasez de piezas, supuesto en toda cacería, nos ha obligado a tantas circunvoluciones que ha desaparecido de nuestra vista lo principal, lo que nos movió

(1) Se publicó hacia 1830. Hay una traducción francesa que apareció, va para diez años, en la casa Plon.

primeramente a hablar de ella. Resulta que, como en el romance viejo,

> Con la grande polvareda
> perdimos a Don Beltrane.

Renovemos los hitos de nuestra trayectoria. Se manifiesta, desde luego, la caza como una relación entre dos animales de distinto nivel zoológico, en la cual se enfrontan dos sistemas de instintos: los agresivos del cazador y los defensivos de la pieza. Todo medio de persecución y captura que el cazador emplea responde a un contramedio de evasión que la presa posee. Mas de estos contramedios para la defensa suelen tenerse presentes solo los menos eficaces, que son los de aspecto más activo; la agilidad de pies, que facilita la fuga; el olfato sagaz, que alerta al animal; la perspicacia del ojo, que escruta el horizonte. De poco serviría todo eso sin otro contramiedo general que informa la vida entera de la bestia: su don de mantenerse oculta, que, entre otras cosas, ha educado en ella costumbres de nocturnidad. Pero, a su vez, y en fin, la ocultación sería ineficiente e ilusoria si no la facilitase en grado sumo y de modo automático la escasez misma del animal. De aquí viene todo; de ello era forzoso partir si se quiere de verdad entender el hecho peculiar que es la caza.

Reforzados, pues, por la relativa rareza del animal, sus instintos de ocultación hacen de esta el máximo problema que el arte venatorio tiene que resolver. Todo cazador sabe que, del animal, con lo que más necesita luchar es con su ausencia. De este modo el tema principal de la cacería resulta ser el inicial: detectar la pieza. Y esto es tan difícil que ha reclamado siempre los esfuerzos mayores por parte del venador. En el texto del conde de Yebes queda el precipitado de las enormes fatigas soportadas por él cuando cazando de «rececho», es decir, solitario y mano a mano con el campo, tenía que ocuparse en encontrar la escondidiza res. Pero el esfuerzo soberano hecho por el hombre para resolver este problema, que repito es a la vez el principal y el inicial de la cacería, no fue de orden físico, sino mental. Él le ha llevado a promover el único progreso de sustancia que ha habido y podía haber en la historia de la caza.

En efecto, para contrarrestar ese supremo instinto del animal, que es hacerse invisible, no cuenta el hombre con otro instinto opuesto. Si lo tuvo en su etapa prehumana, lo ha perdido junto con los demás, o, por lo menos, conserva de él solo rudimentos. Por su parte, la razón que vino a llenar el hueco dejado por los instintos evanescentes fracasa en la faena de levantar la pieza recelosa. Du-

rante milenios el hombre dio a la dificultad una solución mágica y, por tanto, una solución ninguna. Pero cierto día tuvo una inspiración genial, y para detectar al animal cautísimo recurrió al instinto detectivo de otro animal, solicitó su ayuda. Esta es la entrada del perro en la venación, único efectivo «progreso» imaginable en la caza y que consiste no en el ejercicio directo de la razón, sino, al revés, en aceptar su insuficiencia e intercalar el hombre, entre el animal y su razón, otro animal.

Esto hubiera sido imposible si el perro por sí no cazase. El hombre no ha hecho más que corregir su estilo instintivo de venar, amoldándolo a la conveniencia de una colaboración. Debiera haber bastado este hecho tan central en la actividad cazadora del hombre para que a nadie se le ocurriese aislarla por completo de la caza general que tantos animales practican, atribuyendo a la razón un papel excesivo que haría de esta ocupación humana algo totalmente nuevo. Ahí está el perro, que era desde siempre y por propia inspiración cazador entusiasta. Merced a ello el hombre integra en su cazar el cazar del perro, y lleva así la cacería a su más alta complicación, a su forma más perfecta. Viene a ser lo que en la música el descubrimiento de la polifonía. Y, en efecto, al agregarse a ojeadores y tiradores la gente canina adquiere la cacería no sé qué majestad sinfónica.

Hasta entonces no pasa nada en el campo. Sobre los cazadores pesan aún las cadenas del sueño. Los batidores cruzan remolones, aún mudos y sin jovialidad. Diríase que nadie tiene gana de cazar. Todo es aún estático. El escenario es todavía puramente vegetal y, por tanto, paralítico. A lo sumo, las puntas de retama, brezo y tomillar se estremecen un poco al peine del viento mañanero. Hay algunos otros movimientos de aspecto cinemático, sin dinamismo que revele fuerzas operantes. Aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester. Más veloces, resbalan junto al oído insectos musicantes zumbando su aria de microscópicos violines. El cazador se recoge dentro de sí mismo. Se dicen a esa hora, claro está, cosas estúpidas que le invitan a encerrarse más dentro de sí. No hace nada. No desea hacer nada. La súbita inmersión en la campiña le ha entumecido y como anulado. Se siente planta, entidad botánica, y se entrega a lo que en el animal es casi vegetal: respirar. Mas ya llegan, ya llegan las jaurías..., e instantáneamente todo el horizonte se carga de una extraña electricidad; empieza a movilizarse, a distenderse elástico. Brota subitáneo el elemento orgiástico, dionisíaco, que fluye e hierve en el fondo de toda cacería. Dionysos es el dios

cazador; «diestro cinegeta» —*kynegetas sophós*— le llama Eurípides en las Bacantes: «¡Sí, sí —responde el coro—; el dios es cazador!» Y hay una vibración universal. Y a las cosas antes inertes y fláccidas les han salido nervios, y gesticulan, anuncian, presagian. ¡Ya está ahí, ya está ahí la jauría: baba densa, jadeo, coral de encías, y los arcos de los rabos inquietos fustigando el paisaje! Difícil contenerlos. No pueden más de ganas de cazar; les rezuma por ojo, morro y pelambre. Fantasmas de reses veloces atraviesan sus caletres enardecidos de can pura sangre, mientras, por dentro, están ellos ya en carrera loca.

Vuelve a haber una larga pausa de silencio e inmovilidad. Pero ahora la quietud está llena de movimiento retenido, como la vaina está llena de espada. Se oyen lejanos los primeros gritos del ojeo. Ante el cazador todo sigue igual, y, sin embargo, le parece estar, ya que no viendo, palpando un comienzo de hervor latente en toda la mancha: breves desplazamientos de matorral a matorral, indecisas fugas, y toda la fauna menuda del monte que se yergue, empina la oreja, avizora. Sin quererlo, al cazador se le sale el alma fuera, quedando tendida sobre su campo de tiro como una red, agarrada aquí y allá con las uñas de la atención. Porque ya todo es inminencia y en cualquier instante cualquiera figura de mata puede transmutarse mágicamente en res a la vista.

De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante. Este ladrido no es meramente un punto sonoro que brota en un punto del monte y allí se queda, sino que parece estirarse rápido en una línea de ladra. Oímos y casi que vemos correr suelto el ladrido; hilvanarse veloz por el espacio con algo de errática estrella. En un instante, sobre la placa del paisaje se ha trazado la raya del ladrido. A este siguen muchos de voces distintas avanzando en el mismo sentido. Se adivina la res que, levantada, va en carrera vertiginosa, como viento en el viento. Todo el campo se polariza entonces; parece imantado. El miedo del animal perseguido es como un vacío donde se precipita cuanto hay en el contorno. Batidores, perros, caza menor, todo allá va, y aun los pájaros, asustados, vuelan presurosos en esa dirección. El miedo que hace huir a la res sorbe entero el paisaje, lo succiona, se lo lleva corriendo tras de sí, y hasta al mismo cazador, que por fuera está quieto, le golpea el corazón montado en su taquicardia. El miedo de la res... Pero ¿es tan cierto que la res tiene miedo? Por lo menos su miedo nada tiene que ver con lo que es el miedo en el hombre. En el animal el miedo es permanente, es su modo de existir, es su oficio. Se trata, pues, de un

miedo profesional, y cuando algo se profesionaliza es ya otra cosa. Por eso, mientras el pavor hace al hombre torpe de mente y moción, lleva las facultades del bruto a su mayor rendimiento. La vida animal culmina en el miedo. Sortea el venado, certero, el obstáculo; con precisión milimétrica se enhebra raudo por el hueco entre dos troncos. Hocico al venteo, corvo hacia atrás el cuello, deja gravitar a su paso la regia astamenta que equilibra su acrobacia, como el balancín la del funámbulo. Gana espacio con prisa de meteoro. Su pezuña apenas toca la tierra; más bien —como dice Nietzsche del bailarín— se limita a reconocerla con la punta del pie; reconocerla para eliminarla, para dejársela atrás. De súbito, sobre el lomo de un jaro aparece al cazador el ciervo; lo ve sesgar el cielo con garbo de constelación, lanzando allá al dispararse los resortes de sus cabos finísimos. El brinco de corzo o venado —y más aún el de ciertos antílopes —es, acaso, el acontecimiento más bonito que se da en la Naturaleza. De nuevo gana el suelo a distancia, y acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros —los perros, fautores de todo este vértigo, que han transmitido al monte su genial frenesí y ahora, en pos de la pieza, con la lengua péndula, tendidos a todo su largo los cuerpos, galopan obsesos: podenco, alano, sabueso, lebrel.

El perro entra en domesticidad hacia fines de la época paleolítica, en el último capsiense. Su primera aparición documentada se halla en España: en la Cueva de la Vieja de Alpera. No parece que entonces se le emplease ya en la caza. Esto acontece poco después, sobre todo a comienzos del neolítico, en el estrato llamado «maglemosiense». Fue, pues, el primer animal doméstico. Ni siquiera es seguro que el hombre lo domesticase. Ciertos síntomas hacen pensar que fue el perro quien espontáneamente se acercó al hombre. Sin duda le atraían los restos de la alimentación humana. Acaso más aún que esto buscó otra cosa el perro junto al hombre: calor. Basta ver hoy lo feliz que es el can junto a la lumbre. La brasa le embriaga, y no se olvide que el hombre es, ante todo, el animal con el fuego en el puño. La manipulación del fuego, lograr tenerlo a su disposición, fue el primer descubrimiento físico del hombre y la raíz de todos los demás. Antes que nada domó la llama; surgió en la Naturaleza como la bestia flamígera (1).

---

(1) El otro animal que había también de buscar *motu propio* al hombre, y tal vez, por la misma candente razón, es la abeja.

Es una vergüenza que no estén un poco aclarados los enigmas de la domesticación. En el epipaleolítico y primeros tiempos del neolítico, por tanto, durante una etapa relativamente breve, el hombre domestica una serie de especies animales. Luego no ha conseguido añadir ni una sola a las que entonces domesticó. Al contrario, algunas que llegaron a hacerse mansas se volvieron más tarde cimarronas. En los más antiguos dibujos egipcios aparecen la hiena y el guepardo domésticos (1). El genio de la domesticación está, pues, circunscrito a una determinada etapa de la evolución humana. Es un talento que el hombre tuvo y que luego perdió. Esto por el lado del hombre. Por el lado del animal hay lo siguiente, cuyo rasgo principal no he visto nunca advertido.

Desde el punto de vista zoológico, el animal doméstico es un animal degenerado, como lo es el hombre mismo. En la existencia artificial que este le proporciona pierde el bruto no pocos de sus instintos, si bien depura más otros que al hombre interesan y procura seleccionar en las castas. El espacio que en la vida del animal dejan esos instintos perdidos lo llena el adiestramiento o amaestramiento. Pero esto es lo que suele entenderse trivial y superficialmente. Mediante el amaestramiento introduce el hombre en el bicho ciertas formas de conducta humana. Es decir, que la domesticación desanimaliza parcialmente a la bestia y parcialmente la humaniza. *Es decir, que el animal doméstico es una realidad intermedia entre el puro animal y el hombre.* Es decir, que en el animal doméstico actúa ya *algo así como* razón. He ahí lo que no se ha sabido ver, aunque salta a los ojos (2).

---

(1) En algunos rincones del Asia, sin embargo, se caza aún con guepardo.

(2) No es lugar este para discutir en pleno la cuestión; pero se trata de una vieja idea mía que, pareciéndome importante y fértil, no he querido dejar de enunciar aquí lacónicamente por si no tengo tiempo ni ocasión de desarrollarla. Ella llevaría a investigaciones experimentales en que se comparase el comportamiento de animales domésticos con sus variedades salvajes o con especies próximas. Esto nos descubriría con suficiente precisión en el animal doméstico un estadio avanzado en el camino desde la Naturaleza al hombre. Lo cual traería doble ventaja: nos permitiría entender mejor al puro animal (predoméstico), y de otro lado, contribuiría a aclararnos un poco cómo el «homínida» se humanizó a sí mismo, cómo emergió en él la «razón». Es de advertir que por el lado anatómico el paralelismo es incuestionable. En el perro doméstico se ha desarrollado extraordinariamente el cerebro anterior, mientras en el salvaje el desarrollo corresponde al posterior. Ahora bien: exactamente la misma relación se encuentra

Ejemplo egregio de ello es el ladrido. Casi todos los cazadores ignoran que el ladrido no es natural al perro. Ni el perro salvaje ni las especies de que procede —lobo, chacal— ladran, sino que, simplemente, aúllan. Para acabar de confirmar el hecho poseemos inclusive la situación de tránsito: el perro doméstico más antiguo, ciertas razas americanas y australianas, es mudo. Recuérdese la sorpresa con que en la relación de su primer viaje anota Colón que los perros antillanos no ladraban. Han dejado de aullar y aún no han aprendido a ladrar. Entre el ladrido y el aullido la diferencia es radical. El aullido es como el grito de dolor en el hombre, un «gesto» expresivo. En él, como en los demás gestos espontáneos, se manifiesta un estado emocional del sujeto. La palabra, por el contrario, en lo que tiene estrictamente de palabra, no expresa nada, sino que tiene significación (1). Paralelamente acaece que el aullido y el grito son involuntarios, y cuando no, es que son fingidos, imitados. No se puede *querer* dar un auténtico «grito de espanto»; lo único que se puede querer es reprimirlo. La palabra, en cambio, no es emitida sino voluntariamente. Por eso aullar y gritar no son «decir». Pues bien; el ladrar es ya un elemental decir. Cuando el extraño pasa a la vera de la alquería, el perro ladra, no porque le duela nada, sino porque «quiere decir» a su amo que un desconocido anda cerca. Y el amo, si conoce el «diccionario» de su can, puede saber más detalles: qué temple lleva el transeúnte; si pasa cerca o lejos; si es uno solo o un grupo, y lo que encuentro pavoroso, si el viandante es pobre o es rico. En la domesticación, por tanto, ha adquirido el perro con el ladrido un casi-lenguaje, y esto implica que ha comenzado en él a germinar una casi-razón.

Véase hasta qué punto es certero y admirable el modismo castizo con que nuestros monteros populares denominan el ladrido de la jauría: le dicen «la dicha». El cazador veterano llega a aprender

comparando el cráneo del *Homo primigenius* (Neanderthal) y el hombre actual de Europa. Véase el interesantísimo estudio de Klatt: *Studien zur Domestikationsproblem. Untersuchungen an Hirn*, 1921.

(1) Cierta contracción de los músculos faciales *expresa* nuestra tristeza. En cambio, la palabra «tristeza» *significa* esa realidad sentimental que a veces se apodera de nosotros. Pero la palabra «tristeza», como tal, no expresa nuestra tristeza ni la de nadie: ella no «es triste» como lo es aquel gesto del semblante. *Dicha* por el alegre o por el triste, la palabra «tristeza» tiene siempre la misma significación. El triste incluirá en la pronunciación de ella algo de gemido, y el alegre algo de risotada, y esto —el modo de pronunciar la *misma* palabra— es lo único que esta tiene de expresión.

perfectamente el rico «vocabulario» y la sutil «gramática» de este casi-lenguaje canino.

Hombre y perro han articulado uno en otro su sendo cazar, y esto representa la cima de la venación, que se hace *cinegética*. De tal modo es la caza con perro perfección y dechado de la cacería, que el sentido propio del término *cinegética* ha llegado a aplicarse a todo el arte venatorio, cualesquiera sean sus formas (1).

La habilitación del perro para la caza, una vez lograda, invitaba a generalizar el procedimiento. Y, en efecto, el hombre intentó complicar en su ocupación venatoria a otros animales. Sin embargo, solo lo consiguió, en dosis muy reducida y bastante triste, con el hurón, y en forma más amplia y gloriosa con el ave de rapiña (2). La cinegética tiene su *contraposto* en la cetrería o altanería. También el ave de presa es de suyo gran cazadora. Por supuesto, su estilo es muy diferente del canino. Estos pájaros de blasón son señores de mal temple, adustos, que se mantienen distantes como antiguos marqueses, sin que sea posible intimar con ellos. Su domesticación fue siempre precaria. Siguen siendo fieras. El ave, en general, es de-

---

(1) Convendría, sin embargo, reobrar contra este uso, porque resulta demasiado ridículo llamar «cinegética» a una actividad en que muchas veces no interviene el perro. Es un error inverso del que cometen muchos cazadores cuando creen que el arte venatorio se llama así porque al ejercitarlo se capturan a veces venados. La verdad es lo contrario. «Venado» —*venatu*— significa simplemente «lo cazado». Mas por ser cierta especie de ciervos la pieza ideal para el cazador, se contrajo su sentido. «Venado», pues, quiere decir la «caza», esto es, «la pieza por excelencia». Más interesante sería, si algún cazador es aficionado a la lingüística y le divierte cortar un pelo en cuatro, que departiésemos sobre el extraño detalle de que el vocablo con que en latín se dice «caza» —*venor*— sea un verbo deponente, al menos en su uso principal. Porque la caza no es sólo acción, sino una de las más transitivas que cabe imaginar. ¿Cómo es que el latín emplea un término de forma pasiva, o, más exactamente, de voz media? La voz media es la que enuncia una actividad que termina en el sujeto mismo que la ejercita; por tanto, una acción reflexiva. «Dormir-*se*, mover-*se*», serían, pues, «voz media». Pero entonces *venari*, ¿querría decir «cazar-*se*»? Por tanto, que en el venar la pieza resultaría ser el propio cazador. ¿O acaso *venor* significa: «yo *me* cazo» perdices? Esto no se comprende, y este es el acertijo, que tiene mucha miga, tanta que más vale eludirla ahora para que no se nos indigeste. Aumenta la curiosidad cuando hallamos que en griego «cazo», *thereuo* es verbo normal, pero que Platón y Aristóteles lo emplean en voz media.

(2) En casos singulares se ha conseguido adiestrar muchos otros animales en el menester de cazar con y para el hombre; pero sin que fuese posible consolidar el uso en la especie.

masiado poco «inteligente» y sin plasticidad. Basta para advertirlo reparar en la rigidez de su forma corpórea, que hace del pájaro un animal inexpresivo, geométrico, hierático. Esto no quita que, bien miradas, sean acaso las aves de rapiña las figuras más imponentes de toda la zoología. La cabeza del águila, chata y tan bien peinada, que es solo base de palanca para el pico inexorable, ha sido siempre emblema de imperio. El ojo todo pupila de halcón es, por excelencia, el ojo venatorio, el ojo alerta. El pájaro de presa —azor, neblí o gerifalte— es, como suele ser el auténtico aristócrata, sombrío, duro y cazador.

Pero antes de que el hombre cazase con el ave de carne y hueso había ya inventado el pájaro mecánico. No es inverosímil, e iría muy bien con el régimen intelectual del hombre primerizo, que la flecha representase una metáfora materializada. Al ver el cazador al animal galopar inasequible, pensó que un pájaro podría alcanzarlo con su ala ligera. Como él no es pájaro ni tiene uno a mano —es sorprendente lo poco que el hombre más primitivo se ocupó de las aves—, puso en una vara pico a una punta, y plumas a la otra; es decir, creó el volátil artificial, la flecha, que vuela rauda por el espacio hacia el flanco del gran cérvido en fuga (1).

CAZA Y ÉTICA

Con esto arribamos al término de la faena venatoria, de la caza en su mismidad. Y aunque este término o escena final es, a veces, la captura del bicho, su forma más frecuente y natural es la muerte de la pieza. Ahora bien, la muerte, sobre todo la producida, la occisión, es o debiera ser siempre cosa terrorífica. El cazador no solo

(1) En el paleolítico inferior, es decir, en el más antiguo, la flecha no aparece todavía. La fauna preponderante en aquella etapa son los grandes paquidermos, mucho mayores que el elefante y el rinoceronte actuales. Incluso más grandes que el mamuth. La flecha, aún existente, de poco hubiera servido. Pero en el paleolítico superior, y más aún en su última época, la fauna es de bovinos, cérvidos, equinos: es el bisonte, el uro o gran toro salvaje, el caballo bagual, el onagro, el ciervo elafo. Entonces aparece la flecha. En Jyderup se encontró un esqueleto de uro (auerock) que tenía hincadas tres flechas con puntas de sílex. En el arte rupestre de nuestro Levante es —creo— donde (pero no se fíe mucho el lector) por vez primera se hace presente la saeta. De España subió hacia el Norte de Europa.

va y viene, se azacana en el valle y el risco, azuza a sus perros, sino que, en fin de cuentas, mata. El cazador es mortífero.

He dicho que este prólogo quisiera ser, no más, un comentario a la ocupación venatoria del conde de Yebes, que en su libro adquiere expresión tan auténtica y afortunada. Tiene esta obra valor paradigmático, y la misión del pensamiento es construir ejemplaridades; quiero decir, destacar entre las figuras infinitas que la realidad presenta aquellas en que, por su mayor pureza, esa realidad se hace más patente. Una vez entendida en su caso ejemplar, la realidad se esclarece también en sus formas turbias, confusas y deficientes, que son las de mayor frecuencia. Quien no ha visto una buena corrida de toros no puede entender lo que son las mediocres y las pésimas. Porque las malas corridas, que son casi todas, existen solo a expensas de la buena, que es tan insólita. En el orden humano al menos, lo depravado, lo torpe y lo trivial son parásitos tenaces de la perfección. No se le dé vueltas: el médico dañino vive gracias al egregio, y si hay tantos malos escritores es porque ha habido algunos buenos.

En la obra de Yebes se manifiesta el *ethos* ejemplar del cazador correspondiente a nuestro tiempo. Ese *ethos*, esa manera de sentir, tomar y ejercer la venación es una línea muy precisa, por dehajo de la cual caen innumerables formas de cazar que son modos deficientes de esta ocupación; deficientes por el lado de la destreza, del arrojo y el esfuerzo o, sencillamente, por el lado moral. Sin duda, por encima de aquella línea caben también y se dan mayores refinamientos; pero si los miramos con cuidado descubriremos que son amaneramientos y superfetaciones. La caza, como toda actividad humana, va encuadrada en su ética, que discierne virtudes de vicios. Hay el cazador bellaco, pero hay también una beatería de cazador.

Va todo esto al cuento de esa escena postrera que da fin a la cacería, en la cual la piel generosa de la bestia aparece mancillada por la sangre, y aquel cuerpo, que era pura agilidad, queda trasmutado en la absoluta parálisis que es la muerte. ¿Es lícito hacer eso? —nos preguntamos. En las páginas de este libro vemos que más de una vez el conde de Yebes, con una res espléndida a trecho de tiro, vacila en disparar. La idea de que aquella tan grácil vida va a quedar anulada le sobrecoge un instante. *Pertenece al buen cazador un fondo inquieto de conciencia ante la muerte que va a dar al encantador animal.* No tiene una última y consolidada seguridad de que su conducta sea correcta. Pero, entiéndase bien, tampoco está seguro de lo contrario. Se encuentra en una situación ambivalente que muchas

veces ha querido aclarar, meditando sobre el asunto, sin conseguir nunca la buscada evidencia. Con una u otra intensidad, según la índole de la pieza —feroz o innocua—, y con una u otra variante en el cariz de la inquietud, yo creo que esto ha acontecido siempre al hombre. Ello no dice nada contra la caza, sino que en esa desazón trasparece el carácter general problemático, equívoco, que tiene nuestra relación con los animales. Ni puede ser de otra manera, porque el hombre no ha sabido nunca bien lo que es el animal. Antes y más allá de toda ciencia se ve la humanidad a sí misma como algo emergente de la animalidad, pero no está segura de haberla trascendido por completo. El animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él. Los únicos que se han creído en claro, respecto al animal, han sido los cartesianos. Verdad es que se creían en claro sobre todo. Mas para lograr esa rigorosa discriminación entre el hombre y la bestia tuvo previamente Descartes que convencerse de que el animal era un mineral, es decir, una pura máquina. Cuenta Fontenelle que visitando en su juventud a Malebranche entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no molestase a los presentes, Malebranche —un dulcísimo sacerdote, valetudinario, con la espina dorsal rizada en tirabuzón— hizo que la expulsasen a palos. El pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. «No importa —decía—. ¡Es una máquina, es una máquina!»

En un estudio a todo trapo sobre la caza yo me sentiría obligado a tratar en profundidad la dimensión de su ética que la muerte dada al animal hace ineludible. Pero tengo que frenar aún el intento porque es tema de enorme dificultad. Hay, por lo pronto, el retraso y tosquedad fabulosos en que se encuentran los estudios de moral. Junto a la atrocidad de los demagogos, es la estupidez o la total ausencia de los moralistas la causa del desvencijamiento que hoy padece la convivencia humana. Se está en mayor confusión que nunca en punto a las normas que deben regir las relaciones entre los hombres. No hablemos de las que pudieran orientar y regular nuestro trato con las demás realidades presentes en nuestro contorno: el mineral, el vegetal y el animal. Hay quien cree de buena fe que no tenemos obligaciones para con las piedras y por eso ha tolerado que «Ulloa, óptico», embadurnase con pez o con albayalde las rocas venerables de nuestra serranía, sobre las cuales los milenios habían tejido las prodigiosas capas pluviales de líquenes y hongos.

Añádase a esto que la ética de la muerte es la más difícil de

todas, por ser la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza. En la moral venatoria el enigma de la muerte se multiplica por el enigma del animal.

Hay, en fin, esta tercera potencia de la cuestión. La muerte es ya de sobra enigmática cuando se presenta por sí misma, con la enfermedad, el envejecimiento y la consunción. Pero lo es mucho más cuando no surge espontáneamente, sino producida por otro ser. El asesinato es el acontecimiento más desazonador que existe en el universo, y el asesino el hombre que no llegamos nunca a comprender. Por eso su cruenta acción ha reclamado siempre tremebundas expiaciones y él mismo fue expulsado de la comunidad. Todavía resuenan en nuestros oídos, perpetuados en las primeras páginas del Génesis, atroces alaridos que nos empavorecen, horrísonas quejumbres de fiera acorralada. Es la voz de Caín, primer homicida, patrón de toda la grey asesina. Ha sido condenado, y el Dios de Adán hace cumplir la ley de la tribu que expele al parricida: «¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». Caín prevé la crudeza de su porvenir, errante y sin amparo colectivo, y aúlla hacia Dios, clamando: «Me habéis hecho vagabundo y prófugo de las tierras, y cualquiera que me encuentre me matará».

¿Se ha reparado en el hecho extrañísimo de que antes, y aparte de toda reacción moral y aun simplemente compasiva, nos parece que nada mancha como mancha la sangre? Cuando dos hombres que se han dado en la calle de puñadas acaban por separarse y descubrimos sus rostros sanguinolentos, hemos tenido siempre una impresión desconcertante. Antes de producirse en nosotros la resonancia simpatética que el dolor ajeno suele suscitar, lo que sentimos es un asco intensísimo y de muy especial carácter. Porque aquellas caras no solo nos aparecen repugnantemente manchadas, sino que la suciedad traspone los límites físicos y se hace, a la vez, moral. La sangre no solo ha manchado las caras, sino que las ha mancillado, es decir, que las ha envilecido y como degradado. Recuerden los cazadores que me leen esa primerísima sensación, tantas veces experimentada, cuando al final de la cacería yacen reunidas en el suelo las piezas muertas, con la sangre seca manchando acá y allá plumajes o pieles. La cosa es previa —repito— y más honda aún que toda cuestión ética, pues esa degradación que la sangre produce dondequiera cae se advierte igualmente en lo inanimado. La tierra donde hay rastros cruentos queda como maldita. Un trapo blanco manchado de sangre no es solo repugnante, sino que nos parece violada,

mancillada su humilde materia textil (1). ¡Es el misterio pavoroso de la sangre! ¿En qué consistirá? La vida es la realidad arcana por excelencia, no solo en el sentido de que ignoramos su secreto, sino porque la vida es la única realidad que tiene un verdadero «dentro», una *intus* o intimidad. La sangre, líquido que lleva y simboliza la vida, está destinada a fluir oculta, secreta, por el interior del cuerpo. Cuando se derrama y el esencial «dentro» sale fuera, se produce una contracción de asco y de terror en toda la naturaleza, como si se hubiese cometido el más radical contrasentido: hacer externidad lo que es pura interioridad (2).

Pero esto es, precisamente, la muerte. El cadáver es carne que ha perdido su intimidad, cuyo «dentro» se ha escapado como de la jaula el pájaro, trozo de pura materia donde no hay ya nadie oculto.

Mas tras esta impresión primera y acre, si la sangre insiste en presentarse, si fluye abundante, acaba por producir el efecto opuesto: embriaga, exalta, frenetiza al animal y al hombre. Los romanos iban al circo como a la taberna, y lo mismo hace el público de las corridas de toros: la sangre de los gladiadores, de las fieras, del toro operan como droga estupefaciente. Asimismo la guerra es siempre, a la vez, orgía. La sangre tiene un poder orgiástico sin par.

¿Se va viendo por qué es imposible entrar aquí de lleno en la ética de la caza, que al topar con el problema de la muerte nos deja enzarzados en las cuestiones más complicadas y nos obligaría a prolongar indefinidamente este prólogo, cuya exuberancia está ya resultando de sobra tropical? Pues decía que hay el hecho de la muerte espontánea, la muerte natural, ya de suyo poco inteligible. Hay, además, el hecho del matar, que multiplica la ininteligibilidad (una de las palabras más difíciles de pronunciar que usufructúa nuestra

(1) Una vez más la etimología corrobora en este caso nuestra intuición. Mancillar, que es deshonrar, viene de *macellare*, que significa matar, y especialmente la actividad del carnicero y matarife. *Macellum* es carnicería y matadero. Nuestra moralísima «mancilla» no lleva dentro sino sanguinolencia. Y el caso es que el vocablo latino representa una enorme área cultural, porque él mismo proviene de un vocablo griego, que a su vez reproduce una voz semítica.

(2) Sin embargo, es preciso registrar con toda pulcritud las sinuosidades y aparentes caprichos de lo real. Hay un caso en que la sangre no produce ese asco: cuando brota en el morrillo del toro bien picado y se derrama a ambos lados. Bajo el sol, el carmesí del líquido brillante cobra una refulgencia que lo transustancia en joyel. La excepción, única que conozco, es tan extraña como la regla que quebranta.

lengua). Pero existe todavía un tercer piso en esta pirámide de dificultades, a saber: que hay el hecho de *tener* que matar. Es a veces obligatorio e ineludible matar al enemigo, al demente, al criminal. Y muchas especies de animales, la humana entre ellas, no tienen más remedio que matar para comer. De donde resulta que no solo hemos de sufrir la muerte en torno nuestro, y por anticipo imaginativo la nuestra inevitable, sino que tenemos que producirla y manejarla. La situación es, pues, que se ha dicho muy poco sobre la muerte cuando se ha dicho que es horrible, porque este adjetivo, como en general los adjetivos, no resuelve nada. No está dicho siquiera que el mayor y más moral homenaje que podemos tributar en ciertas ocasiones a ciertos animales no sea matarlos con ciertas mesuras y ritos (1).

Ello es que a toda esa morfología de la muerte se contrapone la caza como algo sin par, pues es el único caso normal en que matar a una criatura constituye la delicia de otra. Esto lleva ya al último paroxismo las dificultades de su ética.

Yebes nos hace saber que los ingleses inician una forma de caza en que todos esos conflictos de conciencia quedan sorteados; consiste en que la cacería no termina con la captura o muerte de la pieza, sino con sacarle una fotografía. ¡Qué refinamiento! ¿No es cierto? ¡Qué ternura de alma la de estos anglosajones! ¡Se avergüenza uno de que hace treinta años, un día, a la hora de la siesta, mató aquella mosca demasiado impertinente! Claro es que el Imperio Británico no ha sido forjado con sedas y bombones, sino empleando la mayor dureza frente al sufrimiento de los otros hombres que conoce la historia occidental. Esto me hace recordar que en lo más crudo de nuestra guerra civil una señora, o inglesa o criada en Inglaterra, ofreció dar dinero para crear ambulancias que recogiesen heridos y los cuidasen. Se aceptó la oferta; pero al ir a cumplimentarla resultó que los heridos para quienes la señora premeditaba las ambulancias no eran hombres heridos en la guerra, sino los perros vulnerados o enfermos. Porque es lo que decía la buena señora: «De las guerras terribles tienen la culpa los hombres que las hacen; pero los perros no son culpables de las heridas que reciben.» Mas ¿cómo y de dónde estaba esta señora tan segura de que los hombres sean últimamente culpables de las guerras? ¿Por qué esa señora, que maneja el apotegma como un filósofo de Plutarco, tiene tanta perspicacia

(1) Queda el tema para mi libro antes citado: *Paquiro o de las corridas de toros.*

para descubrir la inculpabilidad en el perro, y es completamente ciega para entrever siquiera lo que en el hombre hay últimamente de humilde can, perdido en una existencia que no domina y apaleado de una y otra parte por el más impenetrable Destino? En vez de preocuparse tanto de los perros debiera esta señora haberse preocupado un poco más de no estar tan segura en materias sobre las cuales no cabe, tal vez, seguridad. Esa brutal seguridad ante lo que es —en absoluto o por ahora— indiscernible, representa bajo sus facies de terneza ultrasensible una forma peculiar de barbarie, amamantada en la doble teta de la estupidez y la petulancia. Perdone el lector este ex abrupto, pero nada en el universo me irrita tanto como ver a las gentes sentirse demasiado seguras de lo que no pueden estarlo, y al cruzar por mi recuerdo esta señora ha salido a ladrarle el mero mastín que acaso soy. Pues hace bien pocos días he leído en *The Times* noticias sobre la zalagarda que ha armado en Sudáfrica otra señora, poniendo pleito a una sociedad de seguros por negarse esta a asegurarle, en plena guerra, la vida de los peces de colores que tiene en sus bocales y estanques.

A la efectiva brutalidad en el trato con los animales, que hace años era habitual en algunos países latinos, responde el inglés con otra exageración (1). La caza fotogénica es un amaneramiento y no un refinamiento; es un mandarinismo ético no menos deplorable que el intelectual de los otros mandarines. Inglaterra, como todo pueblo que ha gozado demasiado larga ventura, había caído en intensivo mandarinismo. La admiración copiosa que siento por este duro pueblo inglés me hace preferir su clásica dureza a estos amanerados enternecimientos de última hora. Y no es tal preferencia puro capricho mío. En la preocupación de hacer las cosas como es debido —y esto es la moralidad— hay una línea, traspasada la cual empezamos a creer que es debido lo que es pura gana o manía nuestra. Caemos, por tanto, en nueva inmoralidad, en la peor de todas, que consiste en desconocer las condiciones mismas sin las cuales las cosas no pueden ser. Este es el orgullo supremo y devastador del hombre, que propende a no aceptar límites para su voluntad y supone que lo real carece por completo de estructura propia que se oponga a su albedrío. Este pecado es el mayor de todos,

---

(1) Es inconcebible que no se haya hecho ningún estudio, desde el punto de vista ético, sobre la Sociedad Protectora de Animales, analizando sus normas e intervenciones. ¡Vaya usted a saber si la zoofilia inglesa no tiene una de sus raíces en cierta secreta antipatía del inglés hacia todo lo humano que no sea inglés o griego!

tanto que ante él pierde por completo valor la cuestión de si el contenido de esa voluntad era, por su parte, bueno o malo. Si usted cree que puede hacer lo que quiera, por ejemplo, el sumo bien, es usted ya, y sin remedio, un malvado. Solo es estimable la preocupación por lo que debe ser cuando ha agotado el respeto por lo que es.

Buen ejemplo de ello, por la misma parvedad de su materia, es esta repipiez de la caza fotográfica. Se puede no querer cazar, pero si se caza hay que aceptar ciertos últimos requisitos (1), sin los cuales la realidad «cazar» sufre evaporación. El apoderamiento de la pieza, el drama táctil de su captura efectiva, y más normalmente aún la tragedia de su muerte, nutre por anticipado y proporciona sus vivaces y genuinos atributos a toda la faena antecedente: el áspero enfronte con la bronquedad del animal, el forcejeo con su enérgica defensa, la punta de embriaguez orgiástica que suscita toda sangre en perspectiva y hasta el adarme de sospecha criminosa que araña la conciencia del cazador. Sin estos ingredientes el espíritu de la caza se volatiliza. El comportamiento del animal está íntegramente inspirado por la convicción de que le va en ello la vida, y si resulta que todo era pura ficción, que se trata solo de hacerle un retrato para un kilométrico, la cacería se vuelve farsa y se vacía de su específica tensión. Sustituída la pieza por su imagen fotográfica, que es un fantasma, la venación entera se espectraliza. La actividad del Kodak se comprende ante la novia floreciente, la torre gótica, el portero de fútbol o la pelambre de Einstein; pero es por demás inadecuada frente al compadre jabalí que hoza en la espesura. El amaneramiento consiste en que se trata de igual a igual con la bestia, y me parece más auténticamente refinado y certero el hecho perenne de la caza deportiva que, aceptando la desigualdad inevitable, la regula y estiliza.

No hay que buscar la perfección en lo arbitrario, porque en esa dimensión no hay unidad de medida; nada tiene módulo ni límite, todo se vuelve infinito, monstruoso, y la mayor exageración tropieza en seguida con otra que la supera. El inglés creerá haber llegado a la cima de la ternura sustituyendo el rifle con la instantánea, pero hay esto: como las aguas de la India son infecciosas, llevó allá el filtro para depurarlas. Con sorpresa advirtió que el hindú, tan remiso en acoger los usos ingleses, por una vez coincidía con él, adoptando entusiasta el filtro. ¡Buen ejemplo de cómo dos hechos

---

(1) *Requisita* es el nombre que el filósofo Leibniz daba a los elementos imprescindibles, esenciales de cada ser.

que externamente son idénticos pueden tener sentido humano contrapuesto! Porque resulta que mientras el inglés usa el filtro para evitar que los microbios del agua le maten a él, el hindú, a quien no le importa morirse, emplea el filtro para evitar él matar a los microbios del agua con los suyos propios o sus jugos gástricos. La incontinente ternura del inglés queda, sin más, *knock out*. Lo cual no garantiza, ni mucho menos, auténtica superioridad por parte del hindú. Sin mesura no hay nada meritorio, y el hombre es capaz de envilecerse hasta con la sublimidad.

En hechos como el apuntado podía aprender el inglés que si él mata a un toro, su acción tiene un sentido nada semejante a lo que en una corrida significa matar el toro. Las cosas humanas reclaman ser miradas desde su interioridad, y si andan casi siempre tan mal es porque, siendo ellas tan precisas, nos obstinamos en verlas de manera gruesa y, cuando más, a ojo de buen cubero. Apenas procura usted apretar un poco la comprensión le dirán que son sutilezas, en vez de atender solo a si las sutilezas son o no verídicas. Sutileza parecerá que al cabo de todo lo dicho intente yo aquí precisar el papel que juega la muerte en la caza deportiva.

Más arriba indiqué que es el deporte el esfuerzo realizado por complacencia en él mismo y no en el resultado transitivo que ese esfuerzo rinda. De aquí que al hacerse deportiva una actividad, sea la que fuere, queda invertida la jerarquía de sus términos. En la caza utilitaria constituye la verdadera finalidad del cazador lo que busca y estima: la muerte del animal. Todo lo demás que hace antes es puro medio para lograr ese fin, que es su formal propósito. Pero en la caza deportiva este orden de medio-fin se vuelca del revés. Al deportista no le interesa la muerte de la pieza, no es eso lo que se propone. Lo que le interesa es todo lo que antes ha tenido que hacer para lograrla; esto es, cazar. Con lo cual se convierte en efectiva finalidad lo que antes era solo medio. La muerte es esencial porque sin ella no hay auténtica cacería; la occisión del bicho es el término natural de esta y su finalidad: la de la caza en su mismidad, *no* la del cazador. Este la procura porque es el signo que da realidad a todo proceso venatorio, nada más. En suma, que no se caza para matar, sino al revés, se mata para haber cazado. Si al deportista le regalan la muerte del animal, renuncia a ella. Lo que busca es ganársela, vencer con su propio esfuerzo y destreza al bruto arisco, con todos los aditamentos que esto lleva a la zaga: la inmersión en la campiña, la salubridad del ejercicio, la distracción de los trabajos, etc., etc.

Con esto no se resuelve el problema moral de la cacería, pero es forzoso tenerlo en cuenta. No se ha llegado, ni mucho menos, a la perfección ética de la venación. A la perfección no se llega nunca en nada, y acaso ella existe precisamente para que no se le llegue nunca, como pasa con los puntos cardinales. Su oficio es orientar nuestra conducta y dejarnos medir los progresos hechos. En este sentido es innegable el avance logrado en la eticidad de la caza. Por eso convenía oponerse a la cacería fotográfica, que no es un progreso, sino una desviación y un remilgo de pésimo estilo moral.

Todo auténtico refinamiento tiene que dejar intacta la mismidad de la caza, su estructura esencial. Y esta consiste en el enfronte de dos especies desiguales. El cuidado del hombre ha de cargar no en pretender igualar consigo a la bestia, porque eso es una estúpida utopía, una farsa beata, sino en evitar cada vez más el exceso de su superioridad. La caza es libre juego de la especie inferior ante la superior. Ahí es donde hay que afinar. El hombre tiene que aventajar al animal y entrarle con *handicap* para situarlo lo más cerca posible de su nivel, sin pretender una ilusoria equiparación que, de ser posible, anularía *ipso facto* la realidad misma del cazar. En rigor, el sentido de la caza deportiva no es elevar al bruto hasta el hombre, sino algo mucho más espiritual que eso: una consciente y como religiosa humillación del hombre que liga su prepotencia y desciende hacia el animal.

He dicho «religiosa», y no me parece excesivo el vocablo. Porque en el hecho universal de la caza se manifiesta, como ya he apuntado, un misterio fascinante de la Naturaleza: la jerarquía inexorable entre los seres vivientes. Todo animal está en relación de superioridad o de inferioridad con respecto a otro (1). La igualdad estricta es sobremanera improbable y anómala. La vida es un terrible certa-

---

(1) Esto permite el orden en la existencia zoológica. Las especies forman grupos en que se articulan como cazadores y cazados. Necesitan unas de otras para regularse en conjunto. No hay especies solitarias. Más importante que la colectividad de individuos es la colectividad de especies. Cualquier intervención externa, si no es muy cuidadosa, desregla el maravilloso de su convivencia. Ejemplo: en las reservas de animales creadas en Umfolozi, Mkuze, etc. (Zululandia), se ha observado que menguaban gravemente en número casi todas las especies por falta de pastos. Pero esta escasez era debida a que habían aumentado excesivamente los rebaños de cebras y gnus o bucéfalos, que son grandes manducadores. Pero a su vez este aumento anormal de gnus y cebras era debido a que los hombres cazadores habían matado demasiadas fieras, que antes consumían el número congruo de cebras y gnus.

men, un concurso grandioso y atroz. La caza deportiva sumerge al hombre deliberadamente en ese formidable misterio, y por eso tiene algo de rito y emoción religiosos, en que se rinde culto a lo que hay de divino, de trascendente en las leyes de la Naturaleza.

CAZA Y RAZÓN

Ahora que llevamos un largo rato contemplando desde dentro el hecho de la caza, que hemos aprendido la anatomía de sus entresijos, en suma, que tenemos de esta realidad una visión suficientemente saturada, podemos determinar qué papel compete a la razón en la caza que el hombre practica. Porque, claro está, que interviene lo mismo que en todo lo que el hombre hace: la cuestión está en el cómo y el cuánto.

La tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida, y esta mala inteligencia no solo ha ocasionado graves errores en la teoría, sino también gravísimos en la práctica. Ha inducido siempre a que se haga el hombre extravagantes ilusiones sobre sí mismo. En efecto, esa frase, como todas las que no se pongan a sí mismas cortapisas, nos invita a que la entendamos dando a las palabras toda la plenitud de su significación. En este caso, por ejemplo, entenderemos que el hombre, apenas empezó a serlo, tuvo ya a su disposición, con suficiente integridad, ese poder que llamamos «razón». Ahora bien, entendida así aquella fórmula, constituye un craso error. Es falso que el hombre primigenio poseyese, en ningún sentido adecuado de la palabra, facultad de razonar; tenía de ella sólo conatos y gérmenes que luego, a lo largo de la historia, con gran lentitud, a duras penas y sufriendo pasmosos retrocesos, se han ido desarrollando. Tanto es así, que a la hora presente, cuando el hombre lleva sobre el planeta, en cómputo aproximado, un millón de años (1), está todavía fabulosamente lejos de una suficiente racionalización. Como decían los teólogos a otro propósito, el hombre está *in via*, está en camino de llegar a ser racional: nada más. Decir, pues, del hombre que es racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid. Y lo mismo acontece con todos los

(1) Partiendo de la teoría de la glacialización de Penck-Bruckner, se puede obtener esta cifra hipotética.

demás atributos específicos de lo humano. Si se comprendiese bien lo que esta rectificación de la vetusta fórmula contiene, tal vez las cosas todas de nuestro destino anduviesen mejor. Pero no hay ahora oportunidad para detenerse en el tema. Lo urgente para el nuestro es hacerse cargo de que el hombre es racional solo con cuentagotas, y que al hombre primigenio hay que contarle poquísimas.

Ese hombre auroral tuvo que dedicarse íntegramente a cazar para subsistir. Fue, pues, la caza la primera ocupación, el primer trabajo y oficio del hombre. Nos importa sobremanera tener esto bien presente. Al ser inexcusable y prácticamente único (1), el menester venatorio, centro y raíz de aquella existencia, impera, orienta y organiza la vida humana entera: sus actos y sus ideas, su técnica y socialidad. Fue, pues, la primera *forma de vida* que ha adoptado el hombre, y esto quiere decir —entiéndase radicalmente— que *el ser del hombre consistió primero en ser cazador*. Si imaginamos que hubiese nuestra especie desaparecido entonces, carecería de sentido la palabra «hombre». En vez de llamar a aquella criatura «el Hombre» deberíamos denominarla «el Cazador». Como no desapareció, y esa ocupación central fue sustituída por otras no menos centrales, se hizo necesario un término más general que involucrase infinitos modos de ser, incontables formas de vida. Esa capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda en principio excluirse de su posibilidad, es el verdadero significado de la palabra «hombre» (2).

Ahora bien, aquella caza primigenia no fue puro invento del hombre primigenio. Este la había recibido, heredado, del animal primate en que la peculiaridad humana brotó. No se olvide que el hombre ha sido una fiera. Testimonio irrecusable de ello son sus colmillos y caninos de carnívoro. Verdad es que también había sido vegetariano, como el óvido, según lo atestiguan sus molares. El hombre, en efecto, reúne las dos condiciones extremas del mamífero, y por eso se pasa la vida dudando entre ser una oveja o ser un tigre.

---

(1) No puede dudarse que contaba con una alimentación complementaria de algunas raíces, tubérculos y frutos silvestres. Tal vez, en algunas regiones, robaba a la abeja su miel. Pero todo ello debía de significar poca cosa y no llegó a ser una ocupación formalizada. De otro modo habría dejado algún rastro.

(2) Véase mi estudio *Historia como sistema*, segunda edición. Revista de Occidente, Madrid, 1941. [Véase página 9 de este volumen.]

Mas entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza da un salto. Porque esta Naturaleza, de quien tantas veces se ha dicho que *non facit saltus*, casi no ha hecho otra cosa que brincar. A la doctrina de una evolución por continuidad se opone hoy la doctrina de la mutación, es decir, de la evolución a saltos (1).

Pero hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos o, lo que es parejo, se le han embotado. En cambio, posee una mayor dosis de memoria y de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía. Tesauriza más impresiones, más experiencias que la pura bestia, y esto le permite crear más combinaciones imaginativas, más fantasmagoría íntima, que le proporcionan una «vida interior» negada al animal (2). El papel del instinto es dirigir automáticamente el comportamiento. En este primer hombre que era todavía el último animal, cuando un instinto fallaba y el pobre ser se encontraba sin saber qué hacer en la situación, la fantasía aprontaba la imagen de una posible acción. Estos fantásticos proyectos de conducta eran insensatos y torpes. Pero, a fuerza de ensayar muchos, algunos resultaban útiles y quedaban fijados como adquisiciones prodigiosas. Esto y poco más es la razón del hombre inicial. Por tanto, mero suplemento al instinto deficiente. Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte. Era todavía principalmente bestia. Con la dosis mínima de razón que ya poseía no se las hubiese podido bandear en la existencia. Solo aquí y allá esta razón actuaba como aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado. Sin ella habría caído bajo el animal. Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre su nivel a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra. *La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y, para los efectos de la economía vital, debe computarse como un instinto más que vicaría los perdidos* (3).

---

(1) Pero aunque la Naturaleza salte no ha de entenderse que lo hace sin causa. La hubo en este caso; pero no es buena coyuntura la de este prólogo para ingresar en el asunto. Espero poder pronto presentar mis atisbos sobre este emocionante y funambulesco tema: el origen del hombre.

(2) Véase sobre este concreto punto de la deficiente memoria en el antropoide, el libro famoso de W. Köhler, *L'intelligence des singes supérieurs*.

(3) Los instrumentos de sílex que pertenecen a los períodos prechelense y chelense no superan mucho la capacidad creadora de instrumentos

Conste, pues: el hombre del primer paleolítico, el más antiguo que conocemos y que da la casualidad de ser el hombre cazador por excelencia, es el hombre *en cuanto* inscrito todavía en el animal. Su razón no es suficiente para permitirle trascender la órbita de la existencia zoológica: es un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia en cuya penumbra íntima de cuando en cuando fulgura la intelección. Tal es la manera primordial, originaria de ser hombre.

En estas condiciones caza. Intervienen en su faena todos los instintos que aún le quedan vivaces, pero además emplea a fondo toda su razón. Es la única caza, entre las que el hombre ha practicado, de la cual pueda con verdad decirse que es «persecución razonada». Puede decirse, precisamente, porque era muy poco razonada. Sin embargo, entonces se inventan las primeras trampas. El hombre desde un principio es un animal muy tramposo. E inventa las primeras estrategias venatorias: la batida, por ejemplo, que empuja a los animales hacia un despeñadero. Las armas iniciales no permitían matar al animal suelto. La caza o era despeñamiento, o era captura en la trampa o en redes y alares. Una vez prisionera la pieza, se la mataba a golpes. Obermaier piensa que otras veces se la ahogaba con humaredas.

Partiendo de este esquema, hay que representarse el desarrollo posterior. Para ello es preciso llevar partida doble. La razón se robustece. Inventa armas y técnicas cada vez más eficaces. Por este lado se va el hombre distanciando del animal, ganando altitud de nivel. Pero paralelamente avanza también la atrofia de sus instintos y se va alejando de la prístina intimidad con la Naturaleza. De substancial cazador pasa a ser pastor, es decir, semisedentario. Muy pronto, de ganadero se convierte en agricultor; es decir, que se hace sedentario del todo. Pierde piernas, aliento, olfato, sentido de la orientación, de los vientos, de las pistas. Deja de ser, normalmente, baquiano (1). Esto acorta su distancia del animal, le mantiene en un rango limitado de superioridad que permite la ecuación de la cacería. Conforme ha

---

que Köhler, en el libro citado, ha demostrado para el chimpancé. Téngase en cuenta que llamar «edad de piedra» a la cultura primigenia es un poco arbitrario. Probablemente antes, y más que la piedra, el hombre inicial manipuló la madera, que es lo que principalmente utilizan para fabricar instrumentos los monos superiores: chimpancé, gorila y orangután. La ausencia de instrumentos xílicos en los yacimientos paleolíticos se debe a la tenuidad de la materia vegetal.

(1) Sospecho —no estoy muy seguro— que la forma de cazar llamada por el conde de Yebes «vaqueo», debe escribirse «baqueo» y está en relación con el vocablo «baquiano».

ido perfeccionando sus armas ha ido dejando de ser silvestre, es decir, perdiendo *forma* en cuanto campeador. El que hoy usa el rifle no es hombre que suela vivir continuamente en la estepa o el bosque, sino que va allí solo unos días. El cazador mejor entrenado de hoy no puede ni de lejos compararse a la *forma* en la actuación silvana del pigmeo actual o de su congénere del paleolítico remoto. De suerte, que el progreso en el arma queda un tanto compensado por el retroceso en la *forma* del cazador.

De ahí la admiración y la generosa envidia que el conde de Yebes siente hacia el cazador furtivo. Porque este es, en lejano trasunto, un hombre paleolítico —el paleolítico municipal—, el troglodita eterno avecindado en nuestras aldeas. Su mayor frecuentación de las soledades montaraces ha reeducado un poco los instintos que en el urbano tienen ya solo carácter residual. He aquí una nueva confirmación de que es la caza el enfronte de dos sistemas de instintos. El furtivo caza mejor que el aficionado, no porque sea más racional que este, sino porque se cansa menos, está más hecho al monte, ve mejor y le funcionan más vivazmente los instintos predatorios. El furtivo huele siempre un poco a fiera, y su pupila es de raposa, garduña o turón. Cuando le ve operar en el campo, Yebes descubre que él no es cazador, que con todos sus esfuerzos y entusiasmos no logra penetrar en la sólida profundidad de saber y poder venatorios que el furtivo atesora. Es la superioridad del profesional, de quien ha *dedicado* su vida por entero al asunto, mientras el aficionado «solo puede dedicarle unas semanas al año» (1). ¡Hay que sumergir íntegramente, heroicamente nuestro ser en una ocupación para dominarla, para *serla!*

Tan pronto como el desarrollo de la razón llega a un grado que permite a la vida humana trasponer el horizonte del animal; por tanto, cuando la superioridad del hombre se hace casi absoluta, el papel de la razón en la caza se invierte. En vez de emplearse en la faena a fondo y de modo directo, se preocupa de intervenir más bien

(1) El capítulo sobre el cazador furtivo es uno de los mejor escritos del libro. La prosa se hincha, como un velamen, al barlovento del entusiasmo y adquiere el vuelo de himno y ditirambo. Yebes no pretende ser escritor, pero el caso es que casi su obra tiene un delicioso sabor verbal procedente del lenguaje de cazador que domina y es tan suculento. Hubiera querido que este prólogo llevase un capítulo sobre «vocabulario venatorio»; pero he preferido eliminarlo. Sobre aumentar su tamaño, ya excesivo, hubiera tenido que manifestar demasiado enérgicamente mi irritación de español ante el comportamiento de nuestra aristocracia en el manejo de la lengua española.

oblicuamente y de estorbarse a sí misma. La razón adulta se dirige a otros menesteres que no son la caza. Cuando se ocupa de esta, lo que más atiende son cuestiones previas o circundantes. Procurará muy seriamente fomentar con medios científicos las especies, seleccionar las castas de perros, dictar buenas leyes de caza, organizar bien los cotos y hasta fabricar armas, que, *dentro de límites muy estrechos*, sean más certeras y eficaces. Pero en todo esto presidirá una idea: la de impedir que el desnivel entre pieza y cazador sea excesivo: procurará conservar la distancia misma que al comienzo de la historia guardaban y, a ser posible, mejorarla en beneficio del animal. En cambio, a la hora del efectivo cazar la razón no interviene en mayor dosis de lo que hacía en la hora primigenia, cuando era ella no más que un elemental sucedáneo de los instintos. Esto aclara el hecho, incomprensible en otro supuesto, de que las líneas generales de la cacería sean idénticas hoy y hace cinco mil años.

VACACIONES DE HUMANIDAD

De este modo, el principio inspirador de la caza deportiva es perpetuar artificialmente, como posibilidad para el hombre, una situación en grado sumo arcaica: aquella primeriza en que, siendo ya humano, vivía aún en una órbita de existencia animal.

Es posible que algún cazador se me ofenda al presumir que mi definición de la caza implica haberle yo tratado de animal. Pero dudo que si es cazador de verdad, de verdad se enoje. Porque en eso radica todo el garbo y delicia del cazar: que proyectado el hombre por su progreso inevitable fuera de la ancestral proximidad con animales, vegetales y minerales, en suma, con la Naturaleza, se complace en el retorno artificioso a ella, única ocupación que le permite algo así como unas vacaciones de humanidad. Esto riza el rizo de la meditación que las páginas anteriores despliegan, devolviéndonos a su comienzo, porque ello quiere decir que en la cacería el hombre consigue di-vertirse y distraerse de ser hombre. Y esto es el superlativo de la diversión: es la di-versión radical. Siento que el lector llegue fatigado a esta etapa final de nuestro estudio, pero la verdad es que nos queda el rabo por desollar.

Tanto vale decir vida como decir actualidad. Porque vida es eso que tenemos que hacer aquí y ahora. Eso que tenemos que hacer variará sobremanera en las diversas épocas de la historia; pero, sea

una cosa u otra, lo que no varía es que no está hecho, sino que tenemos aún que hacerlo, y esto es lo que de vida tiene. La vida es, pues, esencialmente tarea y problema abierto: una maraña de problemas que hay que resolver, en cuya trama procelosa, queramos o no, braceamos náufragos. Las vidas inactuales, las vidas del pasado no son, claro está, vida en el propio sentido de la palabra: son cuentos que nos cuentan sobre vidas que fueron; que fueron para los que tuvieron que vivírselas, como nosotros la nuestra, antes de que nadie se las pudiera contar. De aquí que por uno de sus haces toda vida es, mientras se está viviendo, más o menos, siempre angustiosa, porque consiste en problemas indómitos y de urgente solución. En cambio, siempre que el hombre mira desde su actualidad una vida pretérita, ve junto a los problemas que la abrumaron las soluciones, mejores o peores, que estos problemas recibieron. Lo cual trae consigo que toda vida pasada se presente como más fácil, menos angustiosa que la actual; es una charada cuya solución poseemos de antemano. Sus problemas han dejado de estar abiertos y, por tanto, de serlo verdaderamente: la solución los ha cerrado sobre sí mismos. Esa vida de otrora aparece completa comparada con la actual, que es, por definición, lo siempre incompleto.

Pero además la idea venerable de

cómo a nuestro parescer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor,

no es, por fuerza, arbitraria ni obediente a una ilusión óptica que sufre el sujeto; antes bien, goza de sólido cimiento. Con excepciones que, analizadas, no hacen sino confirmar la regla, acaece que, en verdad, toda la vida pasada fue mejor, en el sentido de que era menos problemática, más fácil. Si los problemas en que consistió fuesen del mismo calibre que los nuestros, podríamos también aprovechar, sin más, las soluciones que les fueron dadas. Entonces cabría inscribir nuestra existencia en la órbita de la antigua, con la ventaja de tener ya, gracias a esta, resuelto por anticipado su problematismo. Es decir, que la historia se estabilizaría, la vida habría perdido su dramática sustancia de enigma abierto y urgencia aún sin remedio; sobre el planeta habría surgido una realidad radicalmente distinta de la vida y con opuestos atributos, a saber: la beatitud.

Mas la verdad viene a ser lo contrario de todo esto. Lo normal es que la vida nueva rebose las dimensiones de la antigua. El *pro-*

gresismo es falso porque se refiere al porvenir, y está ciegamente seguro de que el hombre progresará siempre con astronómica necesidad (1); pero si extirpándole su incontinencia de vaticinio lo ponemos cara al pasado, es estrictamente verdadero y enuncia un hecho palmario. Con tal o cual retroceso parcial, la vida humana no ha hecho sino progresar, para bien o para mal, por lo menos en el sentido único que aquí interesa de que ha progresado en la complicación de sus urgencias o problemas. Mirada desde un hoy cualquiera, toda vida de antaño ostenta un cariz de mayor facilidad, no solo porque se conocen ya sus soluciones y resultados, como una novela que se ha leído entera, sino porque sus problemas son evidentemente más sencillos y el hombre posterior los domina con superabundante elasticidad.

Esta es la causa de que, sumergido en la superior complejidad de su actual existencia, sienta normalmente nostalgia del pasado, y más aún del pasado humano que del suyo individual. Las formas de vida que los antepasados ejercitaron, al retirarse y preterir tiran de los hombres actuales como si quisieran recuperarlos. El pasado engendra la fuerte resaca de una bajamar, y hay que agarrarse bien al presente para que no nos arrastre y absorba. Porque es el pasado voluptuosa sirena. Tiene *sex-appeal.*

No hay época en que no advirtamos latir la añoranza de otras antecedentes, porque no ha habido ninguna en que el hombre se sintiese sobrado de energías para atender a su premiosa actualidad. Ha vivido siempre con el agua al cuello. El pasado le es una promesa de mayor simplicidad; le parece que en aquellas formas de vida primitiva, menos evolucionada, se movería con mayor holgura y prepotencia. Vivir sería para él como jugar. Por supuesto que si mágicamente fuese de verdad transferido a esa figura pretérita de existencia descubriría que no le bastaba. El hombre está condenado a no poder ser sustantivamente feliz si no logra serlo en el estilo de su tiempo. A la postre, ninguna época quiere en serio y de modo resuelto emigrar de sí misma, canjearse por otra, y en este sentido puede decirse, aunque a veces parezca increíble, que toda época es feliz. Mas por lo mismo que no ha lugar a plantearse la cuestión de emigrar o no efectivamente a otra edad, estamos indefensos ante la apelación constante que nos hace el pasado para que abandonemos

---

(1) Véase del autor: *Ensimismamiento y alteración.* [Véase pág. 289 del tomo V de estas *Obras Completas.*]

las complicaciones del presente y nos salvemos en él como en una isla encantada (1).

Es sorprendente la insistencia con que todas las culturas, al imaginar una edad venturosa, la han localizado en el comienzo de los tiempos, en la hora más primitiva. Solo desde hace un par de siglos concurre con esa ilusión retrospectiva la tendencia a esperar lo mejor del futuro. Oscila nuestro corazón entre un prurito de novedades y un constante afán de retorno. Pero este predomina en la historia. La felicidad ha solido presentarse con las facciones de la simplicidad y el primitivismo. ¡Qué dicha siente el hombre al soñar que se desnuda del presente opresor y flota en un elemento más tenue, más sencillo! Ese es el pertinaz ensueño de la «edad de oro», que es la «edad del principio», cuya deleitable fantasmagoría emerge ante los ojos de Don Quijote, como de su simiente, de unas bellotas avellanadas que tiene en la escuálida mano y le sirven de pretexto para embelesar a los cabreros con una de sus más melodiosas peroratas (2).

Mas no hay evasión posible. El hombre no puede volver a ninguna edad zaguera. Está consignado, quiera o no, a un futuro que es siempre, en efecto, nuevo y distinto, llamémosle o no progreso. A pesar de lo vieja que es nuestra especie y de que heredamos todo el pretérito, la vida es siempre nueva, y cada generación se ve obligada a estrenar el vivir, casi casi como si nadie lo hubiese practicado antes.

Pero ya que no quepa transferir íntegramente nuestra existencia a una forma de vida anterior, ¿por qué no parcialmente un rato, para descansar del penoso existir aquí y ahora? Esto sería la gran diversión.

Veamos qué puedo hacer por usted. ¿Dónde quiere usted irse? ¿Quiere usted «ser *un honnête homme* de Versalles», quiere usted «ser un hombre de Plutarco», «ser hidalgo español del XVI», «ser

(1) La trivial metáfora rinde aquí oportuno servicio. Cuando los hombres de una civilización adelantada se encuentran en algún gravísimo aprieto —guerra, revoluciones— sueñan con una isla desierta. Esto ha pasado a un número increíble de españoles primero, y de europeos después, durante las tragedias de estos años. Esta súbita epidemia de insularidad imaginaria e histérico robinsonismo es la nota cómica que nunca falta en la tragedia. El hecho ha sido demasiado frecuente para que no reclame algunas reflexiones.

(2) Sobre cómo en toda crisis de cultura se reacciona queriendo volver a lo primitivo, véase mi libro *Esquema de las crisis*, Revista de Occidente, Madrid, 1942. [Incluído en estas *Obras Completas* en el ensayo *En torno a Galileo*. Véase página 9 del tomo V.]

cristiano a lo San Agustín», «ser celtíbero o ilergeta como Indíbil y Mandonio»? La lista de *desiderata* es vastísima. Pero no se moleste usted en elegir. Nada de eso puede usted serlo ni un momento. El intento de realizarlo terminará, cuando más, en una farsa insatisfactoria, en una mascarada. Hasta para ser cristiano tiene usted que serlo por su cuenta y al modo de hoy, que no es faena mollar.

Esas formas de vida que se han producido dentro de la evolución histórica se hallaban sostenidas por supuestos muy determinados que no pueden volver a darse. Cada una de ellas está inexorablemente adscrita a la fecha en que surgió, porque es la figura de existencia inventada por el hombre *en vista* de la que inmediatamente le precedió. San Agustín fue cristiano como alguien que acababa de ser pagano y discípulo del neoplatonismo. He ahí dos de los innumerables supuestos implicados en el «ser cristiano a lo San Agustín». Conforme avanzó la historia, los modos de ser hombre se hicieron más condicionados, diríamos más «especializados». En cambio, si procedemos hacia atrás, hacia estilos de existencia cada vez más elementales, la especialización disminuye y encontramos maneras de ser hombre más genéricas, con tan pocos supuestos que, *en principio*, serían posibles o casi posibles en cualquier tiempo; esto es, que subsisten como *disponibilidad permanente en el hombre*.

He aquí por qué caza usted. Cuando está usted harto de la enojosa actualidad de «ser muy siglo xx», toma usted la escopeta, silba usted a su can, sale usted al monte y, sin más, se da usted el gusto durante unas horas o unos días de «ser paleolítico». Y lo mismo han podido hacer los hombres de todas las épocas, sin más diferencia que la del arma empleada. Siempre ha estado a su disposición escapar desde el presente a esa forma prístina de ser hombre, que por ser la inicial no tiene ningún supuesto histórico. La historia comienza con ella. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre «natural» está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico. Le llamamos y acude —un poco soñoliento, entumecido, sin *forma*—; pero, al fin y al cabo, perviviente.

El término «paleolítico» es deplorable. Califica una cierta figura de vida humana por el instrumento que usaba y que, merced a su resistencia material, ha llegado hasta nosotros. La Prehistoria, ciencia en gestación, está atenida a los poquísimos datos que posee sobre los orígenes de la humanidad. De aquellas existencias primarias casi no tiene más que cosas, y se ve forzada a clasificar las formas de vida por las formas de objetos que manipularon o, lo que es aún más absurdo, por su diferente material: piedra, cobre, bronce, hie-

rro. Pero claro está que una forma de humanidad solo se puede congruentemente denominar por sus ocupaciones y, ante todo, por la ocupación central que organiza y regula las demás. Así, la verdadera significación del término «ser paleolítico» es «ser cazador». Esto era lo esencial de su condición y no que cazase con piedras más o menos pulimentadas. Entonces, y *solo entonces*, vivir fue cazar. Después innumerables hombres han cazado, pero ninguno ha vuelto a ser radical, esto es, exclusivamente cazador (1). En cambio, con unas u otras dificultades, cualquiera ha podido suspender por algún tiempo su efectivo y auténtico ser y dedicarse durante él a «ser cazador» *in partibus infidelium*. No encuentro expresión más adecuada para la extraña situación del hombre histórico, por ejemplo, del actual cuando se ocupa en cazar. ¿Cómo es posible tan gigantesco anacronismo?

Porque no nos sorprendemos suficientemente de lo excepcional que es esta posibilidad. Tal vez por partir, con erróneo descuido, de creer que nos es fácil realizar en nosotros cualquiera forma pretérita de existencia. Pero no hay tal. Como he dicho, el intento de ello consigue solo una ficción, una farsa. Mas al cazar el hombre logra, en efecto, anular toda la evolución histórica, desprenderse de la actualidad y renovar la situación primigenia. Para que la cacería sea posible es menester, ciertamente, una preparación artificial. Incluso hace falta que el Estado intervenga, protegiendo los cotos o imponiendo la veda, sin lo cual no habría piezas. Pero no confundamos artificio y ficción: lo que la caza tiene de artificioso queda previo al cazar mismo y fuera de él. Cuando dentro de ese ámbito de condiciones que el artificio ha aprontado el hombre de hoy se pone a cazar, eso que hace no es una ficción, no es una farsa; es, esencialmente, lo mismo que hacía el paleolítico. La única diferencia, decisiva sin duda, está en que este cazar era centro gravitatorio de su vida toda, mientras para el cazador deportivo se trata no más que de una transitoria suspensión y como paréntesis en su auténtico

(1) Lo que sí ha habido y sigue habiendo es paleolíticos supervivientes; entiéndase, hombres que no han dejado nunca de ser cazadores. La inveteración de estas formas de vida antiquísimas o, lo que es igual, el hecho extravagante de que existan hoy «salvajes», es una de las cuestiones menos aclaradas que existen. Sea dicho para vergüenza nuestra. El «salvaje» es el fósil viviente. Por otra parte, como ya he indicado, los prehistoriadores van reconociendo, aunque de mal humor, que antes de la edad de piedra tuvo que haber una «edad de la madera», que, por lo mismo, no ha dejado restos.

vivir. Pero esa otra criatura que va a ocupar el paréntesis no es tampoco inauténtica. En esto estriba la duplicidad de la situación que hace tan difícil formularla. El cazador es, a la vez, el hombre de hoy y el de hace diez mil años. En la cacería el larguísimo proceso de la historia universal se enrosca y se muerde la cola.

Son, en efecto, pasmosas la naturalidad y la prontitud con que al ganar el monte, dejando la ciudad, nos despojamos de las preocupaciones, temple y modos del personaje actual que éramos, y rebrota en nosotros el hombre silvestre. Parece que nuestra vida pierde peso y que circula por ella la atmósfera fresca y fragante de una adolescencia. Nos sentimos —suele decirse— sumergidos dentro de la Naturaleza. Pero lo extraño es que no siendo este nuestro contorno, ni nativo ni habitual, cuando la caza nos inserta en ella tenemos la impresión de que retornamos a nuestra casa solariega. El campo venatorio no nos es nunca algo exótico que por primera vez descubrimos, sino, al revés, algo sabido de antemano, donde hubiésemos estado siempre, y el hombre silvestre mismo, que en nosotros surge de pronto, no se presenta como un desconocido, como una novedad, sino, al contrario, como nuestro más espontáneo, evidente y holgado *yo*.

No es esto una vaga advertencia. Resume infinidad de hechos muy precisos. Por ejemplo, este. En uno de los trozos últimos de su libro refiere el conde de Yebes la escena de unos cazadores que se dirigen en automóvil hacia un coto. Por lo mismo, durante el trayecto no se ocupan en cazar. Las escopetas yacen en sus estuches y fundas. En esto cruzan la carretera dos lobos que con inaudita tranquilidad se detienen a pocos metros del vehículo. Instantáneamente se produce en cada uno de los viajeros un alboroto íntimo. «Frenazo, patinazo, rugidos de "¿Dónde está mi rifle?" "¡Dame mis balas!" Unos saltaban por una portezuela, otros lo hacían por una ventanilla, etc., etc. Aficionado hubo que, ante la impotencia de sus esfuerzos por sacar el rifle de la funda, pensó seriamente en tirar del cuchillo y rasgar el cuero del estuche». Llamemos las cosas por sus nombres; todo ese sobresalto nos manifiesta el dispararse automático del instinto predatorio que como rudimento pervive en el hombre actual. Tratándose en este caso de cazadores, quiere decirse que el arcaico y agónico instinto, nutrido por el ejercicio, se ha rehabilitado notablemente en ellos.

Pero la reacción es típica, y conviene hacerse bien cargo de ella porque constituye el substancial resorte sin el cual no existiría hoy venación ninguna y que está montado en el organismo del hombre

cientos de miles de años antes de que la historia comenzase. Yebes y sus acompañantes ven, desde luego, a los lobos como «piezas», es decir, como criaturas respecto a las cuales el único comportamiento adecuado es darles caza. Se trata de un movimiento reflejo y no de una deliberación, siquiera sea instantánea. No es el hombre quien inventa dar a esos lobos el papel de presas posibles. Es el animal, en este caso los lobos mismos, quienes reclaman que se les considere así; de suerte que no reaccionar con un intento predatorio sería lo antinatural. Me explicaré: la ganadería es una relación entre hombre y animal, que ha sido inventada por el hombre y empieza en él; quiero decir que si la representamos gráficamente habríamos de dibujar una flecha que parte del hombre y va al animal. Este no es por sí «ganado». Se trata de una condición o «papel» que el hombre arroja sobre el bruto. Pero la cacería, como de paso insinué ya, es una relación que ciertos animales imponen al hombre, hasta el punto de que no intentar cazarlos es lo que exige una intervención de nuestra deliberada voluntad. El símbolo gráfico de la relación venatoria tendría que ser inverso del que representa la ganadería, y la flecha habría de dibujarse emergiendo del animal. No se diga, pues, que en la escena susodicha Yebes y compañía son unos seres excepcionalmente destructores que aniquilan cuanto se les pone a la vista. Nada de esto; ven, desde luego, a los lobos como lo que en efecto son, a saber: criaturas dotadas con maravillosas potencias de evasión, hasta el punto de ser, por esencia, «lo que se escapa», lo insumiso, arisco, huidizo, que suele estar oculto, ausente, inasequible, envuelto en soledad. «¡Tener ahí los lobos!» cuando los lobos son precisamente «lo que no se tiene ahí!». Todo lo cual equivale a decir que los lobos se comportan de suyo contando con un «ideal» cazador. Antes de que ninguno determinado los persiga se sienten ellos mismos como presas posibles, y modelan toda su existencia en el sentido de esta condición. De aquí que conviertan automáticamente en cazador a todo hombre normal que tope con ellos. *La única respuesta adecuada a un ser que vive obseso en evitar su captura es intentar apoderarse de él.* Y lo mismo que con los lobos acontece con todos los demás animales que pertenecen al elenco de especies asociadas con el hombre en relación venatoria. Cualquier individuo de ellas que súbitamente aparezca a nuestra vista en el campo provoca en nosotros ese típico sobresalto. El revuelo bronco de la perdiz tras de un matorral suscita esa extraña contracción de nuestro sistema nervioso y circulatorio, cuyos síntomas se parecen extraordinariamente a un susto, aunque representan lo contrario del miedo,

puesto que terminan en un movimiento automático de persecución (1).

Este humildísimo reflejo, fósil residuo de un instinto que el hombre conserva de cuando era aún pura fiera, es el supuesto de que hoy, al cabo de incontables milenios, pueda hacer de la cacería una forma de su felicidad. Para dis-traernos y di-vertirnos no basta que estemos siempre prontos a abandonar las penosas ocupaciones de nuestra vida formal; es preciso que, además, otra figura de existencia, otra ocupación, posea el don de agarrarnos, de acaparar nuestro interés. La diversión tiene dos polos: aquello *de* que nos divertimos o apartamos, y aquello *con* que nos divertimos o absorbemos. A lo primero estamos siempre prontos; pero esto último es lo más difícil, lo improbable. Por faltarnos muchas veces caemos en esas enigmáticas simas de vacío vital que suelen llamarse hastío *spleen*, aburrimiento.

El hombre es un tránsfuga de la Naturaleza. Se escapó de ella y empezó a hacer historia, que es esforzarse en realizar lo imaginario, lo inverosímil, tal vez lo imposible. La historia se hace siempre a redropelo de la Naturaleza (2). De esa enorme incomodidad y omnímoda inquietud que es la historia, procura el ser humano descansar «volviendo» transitoriamente, artificiosamente, a la Naturaleza en el deporte que es la caza. Somos de condición tan paradójica que cada día requerirá mayor artificio darnos el gusto de ser algunas veces «seres naturales». Mas por grande e ingenioso que ese artificio sea resultará vano si aquel instinto feroz, ya evanescente, se borra por completo en nuestra especie.

Esta es la razón más enérgica que me ha hecho revolverme contra la caza fotográfica. En ella se defrauda y burla aquel instinto, con lo cual se fomenta su total extinción. A su demanda de efectiva y tangible captura, que solo le satisfaría, responde llevándose una imagen del animal, una vista. Los griegos, a lo que nosotros «vista» llamaban «idea». Esta caza es, en efecto, la caza idealista, la caza platónica, y el platonismo representa la máxima tradición de beatería.

No; necesitamos conservar ese acre impulso que del antehombre hemos heredado. Solo él nos permite el lujo mayor de todos, que es poder gozar unas vacaciones de humanidad mediante nuestra

---

(1) Sobre la nervosidad que perdura aún en el cazador veterano, véase la página 276 del libro de Yebes.

(2) Véase *Meditación de la técnica* en *Ensimismamiento y alteración*. [Véase página 317 del tomo V de estas *Obras completas*.]

auténtica «inmersión en la Naturaleza». Pero esta inmersión no es cosa tan fácil como, sin meditar sobre el asunto, se acostumbra a suponer. El hombre no puede reingresar en la Naturaleza sino rehabilitando transitoriamente lo que aún tiene de animal. Y esto, a su vez, solo puede conseguirlo poniéndose en relación con otro animal. Ahora bien: animal, puro animal, no hay más que el silvestre, y la relación con él es la caza.

Contemplado así, desaparece el carácter sorprendente y aun extravagante que tiene el hecho de haber ocupado perpetuamente la caza el rango más alto en el repertorio felicitario de los hombres.

Debía repararse que solo cazando logra el hombre *estar* en el campo, quiero decir *dentro* de un campo que, además, lo sea auténticamente. Y solo es de verdad campo el campo de caza. Las otras formas de él no son ya puro campo: ni el campo de labranza, ni el campo de batalla, ni el campo del turista. Como la expresión lo indica, el campo *cultivado* es tierra ya transida de humanidad, hasta el punto de que esa humanización del campo ha servido de modelo y de nombre a todas las formas de vida más específicamente humanas: la *cultura* (1). Pasearse, pues, por huerto, sembradura o rastrojo, por olivar en quincuncia o severo carrascal, es seguir el hombre paseándose por dentro de sí mismo. Pareja condición posee el campo de batalla. La guerra, como la agricultura, son de institución humana. El campo, al ser de batalla, convierte un trozo de planeta en área geométrica, donde solo importan las condiciones estratégicas. En fin, el campo, como paisaje, para el turista no es menos humano que los anteriores: es un «cuadro», y su existencia depende de las condiciones líricas que el hombre quiera y pueda movilizar. Por eso ha tardado tanto en interesar a nuestra especie. Son los poetas y los pintores quienes lo han ido formando poco a poco, y sus calidades fueron descubiertas, esto es, inventadas lentamente, generación tras generación, en las épocas de cultura muy avanzada. Es una vergüenza que no exista una historia del paisaje, que significa una de las mayores conquistas y enriquecimientos del hombre histórico. A decir verdad, en Europa ha sido una invención romántica. Unicamente a comienzos del siglo XIX queda montada con suficiente ple-

(1) Fue Luis Vives el primero que emplea esta denominación de la labranza para las ocupaciones literarias y científicas: *cultura animi*. Luego Bacon, muy claramente influido por Vives, hablará de *georgica mentis*.

nitud esa actitud humana que lleva a convertir un pedazo de tierra en la idealidad de un paisaje (1).

Pero, además, el campo, en cuanto paisaje y mero espectáculo, nos hace con toda claridad percibir lo que, menos patente, acontece también con el labrantío y el escenario campal, a saber: que se nos queda delante, que no podemos entrar en él, que seguimos sin poder salir de dentro de nosotros. Solo en el campo de caza, que es el primario, el único «natural», conseguimos emigrar de nuestro mundo humano a un auténtico «fuera», del cual la historia representa la retirada o anábasis. Pero claro es que no se puede salir «fuera» si no entramos dentro de ese «fuera», si continuamos sitos y surtos en nuestro terreno habitual. No en balde los vocablos que en las lenguas indoeuropeas significaron «campo» son los mismos con que se dice «fuera», y estos precisamente aquellos con que se dice «puerta». Campo es lo que está más allá de nuestro habitáculo, sea casa, jardín, parque o pegujal (2).

Quien propiamente está dentro del campo, y no tan solo encima de él o teniéndolo a la vista, es el animal silvestre. Si queremos gozar de esa intensa y pura felicidad que es la «vuelta a la Naturaleza», tenemos que buscar el trato de la bestia arisca, descender a su nivel, sentir emulación frente a ella, perseguirla. Este rito sutil es la caza.

Obsérvese cómo en las páginas de Yebes rezuma la bienaventuranza de esa efectiva inmersión en la Naturaleza. Tiene el aire, cuando se caza, otro sabor más exquisito al resbalar sobre la piel o visitando el pulmón; la boca adquiere más expresiva fisonomía y el vegetal se carga de significaciones. Pero todo esto se debe a que el cazador, mientras avanza o acurrucado espera, se siente unido por debajo de tierra con el animal que persigue, hállase este a la vista u oculto o ausente.

Quien no sea cazador y me esté ahora leyendo juzgará que estas últimas palabras son pura frase y simple manera de decir. Pero no así los cazadores. Saben ellos muy bien que eso es literalmente verdad: que al hallarse en el campo lo primero, y como eje de la situación toda, es esa unión mística con el animal, un sentirlo y presentirlo que automáticamente lleva a percibir el contorno desde el punto de vista de la pieza, sin abandonar su propio punto de vista. La

(1) Cada aspecto de él fue una creación singular y genial. Recuérdese el descubrimiento de la «campaña romana» por Chateaubriand.

(2) Véase Meillet: *Linguistique historique et linguistique générale* (primera serie), página 243.

cosa es de suyo paradójica y de semblante contradictorio, pero no puede negarse. Después de todo, se trata de asunto sobremanera sencillo: el persecutor no puede perseguir si no integra su visión con la que ejercita el perseguido. Es decir, que *la caza es una imitación del animal*. Por ello no entiende lo que es la caza quien la toma como un hecho humano y no como un hecho zoológico que el hombre se complace en reproducir.

En esa unión mística con la pieza se engendra inmediatamente un contagio, y el cazador empieza a comportarse como ella. Se encogerá instintivamente para no ser visto; caminará evitando todo rumor; percibirá todo el contorno, desde el punto de vista del bicho, con la minucia que le es peculiar. A esto llamo estar *dentro* del campo. Solo visto este desde el drama que en el cazar se desarrolla puede absorberse su concreta riqueza. Articulados en esa acción que es una pequeña tragedia zoológica, viento, luz, temperatura, relieve de la tierra, minerales, vegetal, tienen su papel; no están simplemente ahí, como para el turista o el botánico, sino que *funcionan*, actúan. Y actúan no como en la agricultura, en el sentido unilateral, exclusivo y abstracto de su utilidad para la cosecha, sino que interviene en el drama de la caza cada cosa desde sí misma, con su concreto y plenario ser.

No solo en la intención genérica imita el hombre, cuando caza, al animal, sino que buena parte de las técnicas venatorias fundamentales son mimetismo. Ya me he referido al acurrucarse y escurrirse, a la marcha silenciosa. Pero hay mucho más. El método más primitivo de cazar —aparte la trampa o empujar al animal hacia un despeñadero (1)—, aquel en que la caza consiste en ir hacia el animal y aproximarse todo lo posible, estriba en asimilarse a él, disfrazándose de él. En las pinturas rupestres aparece ya el cazador de ciervos cubierto con una piel de este animal, bamboleando sobre la testa humana las astas del cérvido. Esto tenía para el hombre primitivo un sentido más grave que para nosotros, porque su método mental, anterior y ajeno a nuestras abstracciones, le hacía creer que todo lo que es similar es idéntico; que la imagen de una cosa es ya la cosa, y que el hombre, al adoptar la figura de un animal, se convierte en animal. El primitivo que se finge bisonte, encapotándose en una piel y haciendo reposar sobre su occipucio la atroz cornamenta, *es* él mismo un bisonte. E igualmente es un avestruz el salvaje

(1) En rigor también estos procedimientos fueron aprendidos de los animales.

actual de Centroáfrica, que camina agachado, llevando sobre sus hombros enhiesto el cuello y la estúpida cabeza de un estrucio.

De tal modo es congénita a la caza la imitación del animal, que el cazador no la advierte, como no se advierte el elemento en que se está. No es mal ejemplo de ello que Yebes, al exponernos una técnica venatoria —la caza del corzo con reclamo, desconocida en España, pero muy practicada en la Europa Central—, no caiga en la cuenta de la comicidad aneja a la escena por él descrita, pues nos refiere cómo un día, en la sazón de la brama, allá en un bosque de Bohemia, un gran señor anciano, en quien reconocemos nada menos que un príncipe electoral del Sacro Imperio Romano, o cosa poco menos venerable, le instruye en el procedimiento, y a este fin apoya su venerabilidad en el tronco de un árbol, pone en sus labios un minúsculo pito y se entrega a la faena de imitar los rumores prenupciales de una corcita encelada.

CAZADOR, EL HOMBRE ALERTA

Sin embargo, estas maneras particularizadas en que el cazador imita a la pieza, son cosa secundaria. Surgen sobre el fondo de una imitación más radical, que lleva al hombre a adoptar la actitud de existencia en que suelen vivir los animales silvestres y cuyo abandono constituyó precisamente la característica de la humanidad.

Hay en el libro de Yebes unas líneas donde el autor alquitara en las últimas gotas esenciales toda su experiencia de cazador. Yebes da a su observación el ademán de consejo y de norma fundamental para bien cazar. Pero, como es sabido, toda norma certera no hace sino transformar en imperativo la definición de una realidad ejemplar. Si se nos dice: para cazar bien debes, ante todo y sobre todo, hacer tal cosa, entiéndase que se nos dice: estar propia y verdaderamente cazando es estar haciendo eso. He aquí el texto de Yebes: «Hay uno de los sentidos del cazador que en todo instante tiene que actuar infatigablemente. Este sentido es el de la vista. Mirar, mirar y remirar; a toda hora, en todas direcciones y en cualquiera circunstancia. Mirar según se va marchando; mirar en los descansos; mirar mientras se merienda o se enciende un cigarro; hacia arriba, hacia abajo, hacia el terreno que ya hemos recorrido, a las cresterías, a las poyatas y canales, con los prismáticos y a simple vista; y tener siempre presente que el macho que no has encontrado en ocho horas de

ruda labor se te puede presentar a cien metros si sabes mirar, cuando a la caída de la tarde, hecho unos zorros y maldiciendo de tu afición, te estás descalzando y cuidando tus doloridos pies en la puerta del refugio o de la tienda. Es un buen consejo».

No es, pues, andar y andar, subir riscos, bajar cárcavas y barrancos, silenciar el paso, pacientar en esperas, tener puntería, lo que más esencialmente tiene que hacer el cazador, sino —¡quién lo diría!— la menos musculosa de las operaciones: mirar. Pero este mirar venatorio de que pende paradójicamente toda la cruda faena del cazar no es, como se advierte, un mirar cualquiera. Para enunciar en qué consiste, Yebes acumula repeticiones del vocablo, que es como muchos idiomas, incluso el nuestro en sus formas populares, expresan el superlativo.

Mirar sin más, sin reduplicación ni encarecimiento, es dirigir la vista a un punto del contorno donde por anticipado suponemos que está el objeto en cuestión. El radio de la mirada va proyectado por la atención, la cual se prende a aquel punto, dejando desatendidos los demás.

Nuestra atención, que es quien da puntería a la mirada, se prende en ese lugar del horizonte por estar persuadidos de que allí aparecerá lo que nos interesa. Ahora bien, esta atención a lo preconcebido equivale a quedar absorto en un punto del área visible y desatender los demás.

La mirada y la atención del cazador son todo lo contrario. No cree saber por dónde va a venir el lance. No mira tranquilamente en una dirección determinada, seguro de antemano que por ella vendrá la pieza. El cazador sabe que no sabe lo que va a pasar, y este es uno de los mayores alicientes en su ocupación. De aquí que necesite apronta una atención de otro y superior estilo. La atención que consiste en no fijarse en lo ya presumido, sino precisamente en no presumir nada y evitar desatención. Es una atención «universal», que no se adscribe a ningún punto y procura estar en todos. Para denominarla tenemos una palabra magnífica que conserva aún todo su sabor de vivacidad y de inminencia: alerta. El cazador es el hombre alerta.

Pero esto mismo —la vida como integral alerta— es la actitud en que el animal existe en la selva. Por ello vive desde dentro su contorno (1). El agricultor solo atiende a lo que es bueno o malo

(1) Sobre este carácter de la existencia animal y el abandono progresivo de él en la existencia humana que la cultura hace posible, pero

para que granen sus cereales o maduren sus frutos; lo demás queda fuera de su visión y, en consecuencia, queda él fuera de la integridad que es el campo. El turista ve a lo ancho los grandes espacios; pero su mirada resbala, no prende nada, no percibe el papel de cada ingrediente en la arquitectura dinámica de la campaña. Solo el cazador, al imitar el alerta perpetuo del animal bravío, para quien todo es peligro, ve todo y ve cada cosa funcionando como facilidad o dificultad, como riesgo o amparo.

Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extravagante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador. *Thereutes*, dirá una y otra vez Platón (1); *Venator*, repetirá Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, solo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar solo por derecho,

---

que, a la vez, produce las llamadas «crisis de cultura», véanse mis estudios *Ensimismamiento y alteración*, 1939, y *En torno a Galileo*. [Véase páginas 289 y 9, respectivamente, del tomo V de estas *Obras Completas*.]

(1) Véase, por ejemplo, cómo Platón en la *República* —432 B.—, esforzándose en definir la justicia —y para él definir es siempre como un capturar la cosa—, se embarca a fondo y con *delectatio nervosa* en la metáfora de la caza:

SÓCRATES.—¡Ea, pues, Glaucón! Hagamos ahora (nosotros, filósofos) como hacen los cazadores y rodeemos todo en torno al matorral, la mente bien alerta, προσέχοντας τὸν νοῦν para que no se nos escape la justicia volatilizándose ante nosotros. Pues es evidente que tiene que estar ahí, en algún sitio. Mira, pues, bien y esfuérzate en escrutar por si la ves antes que yo y me la echas.

GLAUCÓN.—¡Ojalá y pudiese! Ya será bastante que guiándome tú consiga ver lo que me descubras.

SÓCR.—¡Sigue, pues yo te animaré!

GLAUC.—Así haré, con tal que me dirijas.

SÓCR.—Muy bien; pero ¡demonio: hay que ver cómo está el monte de cerrado al paso y de tupido! ¡Vaya un lugar tenebroso e impenetrable a la vista! Pero no hay más remedio que echar para adelante.

GLAUC.—¡Vamos, pues!

SÓCR.—¡Diablo, diablo! ¡Me parece que tenemos una pista y pienso que ya no se nos escapa!

He ahí, de paso, una prueba fehaciente de que Platón mismo había cazado. Eso no lo escribe quien no haya estado muchas veces en una espesura obsesionado por detectar una pieza. Para traducir exactamente el trozo he tenido que usar los términos más intensos de nuestro *argot* venatorio. Por ejemplo —ἐμοὶ φράσῃς— «que me *eches*» la pieza —literalmente que la aprietes contra mí.

Nótese, además, la reiteración con que este Sócrates, pedagogo-cazador, recomienda a Glaucón mirar, mirar y estar alerta.

hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte.

Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de *rentrer bredouille*. Es un resultado cuya probabilidad puede menos que nadie desconocer quien, como yo, ha intentado en estas páginas dar caza a la caza.

Lisboa, junio 1942.

A «AVENTURAS DEL CAPITAN ALONSO DE CONTRERAS»

Don Manuel Serrano y Sanz ha sido uno de los más admirables eruditos que había en España a comienzos de este siglo. Su laboriosidad era fabulosa, y lo mismo habría que adjetivar su modestia si no fuese porque frisaba en morbosa timidez. De aquí que, poseyendo una figura egregia —talla prócer, esbelta, con fina cabeza de arcabucero velazquino—, cuando, por azar, salía de la oscuridad en que embozaba su vida y de la penumbra de los archivos donde la sumergía, parecía como asustado y miraba la existencia con doloridos ojos de nictálope. Tenía una erudición elegante, ya que toda actividad humana, incluso la erudición, tiene su posibilidad de elegancia, que en la especie le llevaba a perseguir desusadas pistas, a trabajar sobre temas suculentos, pero desatendidos. Fue, por ejemplo, el primero que reanudó las investigaciones bibliográficas sobre Historia de América, casi abandonadas desde los tiempos de don Marcos Giménez de la Espada, y fue el único que se propuso a fondo descubrir lo que hubiese, mucho o poco, en nuestra lengua en punto a autobiografías y memorias. Esto le condujo a numerosos y felices hallazgos, de los cuales citamos aquí solo dos, porque son dos egregias trufas: uno el *Viaje de España*, atribuido a Cristóbal de Villalón, que es uno de los mejores libros españoles, y otro el manuscrito donde el increíble soldado madrileño Alonso de Contreras narró sus aventuras. Por más de una razón son estas memorias algo único. Publicadas por Serrano en 1900 y en el *Boletín de la Academia de la Historia*, no interesaron mayormente en España, pero causaron vivísima impresión fuera. Pronto se hizo de ellas una traducción francesa y otra inglesa, a quien siguió años después otra

versión francesa con destino a una biblioteca popular. Desde entonces —y esto es lo que conviene subrayar— constituyen el documento clásico donde absorben su información cuantos quieren describir el tipo de soldado que abrumó la vida de Europa durante la primera mitad del siglo XVII —el soldado de la «Guerra de los Treinta Años» (1). En rigor, como veremos, Alonso de Contreras representa más bien una variedad extrema de aquella estupenda fauna. Pero el hecho de que sea forzoso recurrir a sus memorias manifiesta la escasez de datos directos y precisos que de sus vidas descoyuntadas nos dejaron aquellos hombres.

Al leer las memorias de Contreras, lo primero con que tropezamos es con su inverosimilitud. No conviene resbalar sobre esta impresión porque es esencial. Se trata, precisamente, de una narración sobre manera inverosímil, a la cual acontece la gracia de ser la pura verdad. Cuanto en ella es, por su naturaleza, susceptible de comprobación, ha sido confirmado por otros documentos y datos. Hasta el punto de que lo más increíble de estas memorias es la memoria del memorialista, porque escritas en once días, alojado en una posada romana, probablemente sin viejos papeles a mano, resumen treinta y tres años de una vida arriscada y en puro zig-zag, sin que uno solo de los nombres de personajes que cita como ocupando este o el otro cargo, resulte trabucado, ni una sola de las innumerables localidades que sesga en sus viajes esté fuera de lugar. Más aún: la única cosa de que Contreras se jacta es de que, no siendo hombre de estudios ni marino de educación, logra redactar un minucioso *Derrotero del Mediterráneo*. Da a entender que considera su obra como perdida, porque el príncipe Filiberto de Saboya, que oyó hablar de ella, se la había pedido. Pues aun esta hazaña, de tipo más mental que las realizadas de sólito por él, es rigorosamente auténtica, tanto que el manuscrito de su *Derrotero* yace tranquilamente a estas horas en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Más cuenta, pues, que hacer remilgos nos trae poner, desde luego, proa hacia lo estupendo. Con ello obtendremos un beneficio nada desdeñable: habremos dilatado largamente y de un golpe nuestro horizonte de humanidad. Porque al tragarnos la inverosimilitud de esta vida no tenemos más remedio que digerirla, y ello nos obliga a aclararnos cómo es posible una forma de ser hombre tan distinta de la que nosotros ejercitamos. La existencia de Alonso de Contreras nos presenta un ejemplo superlativo y químicamente puro

(1) Véase, por ejemplo, David Ogg: *The Seventeenth Century.*

del hombre aventurero. Hoy son los pueblos, las colectividades nacionales, los Estados quienes practican en grande y a todo meter la aventura, dándose la circunstancia tragicómica de que en lo interior de la inmensa turbulencia la vida de cada individuo transcurre más metodizada y reglamentada que nunca.

En 1600 pasaba todo lo contrario. Durante el siglo XVI había surgido en todos los pueblos de Europa ese extraño poder que es el Estado, del cual la Edad Media nos ofrece solo rudimentos y conatos. En esta su primera centuria, el Estado, todavía adolescente, sin claridad sobre sus fines ni lucidez sobre sus medios, dotado de insuficiente burocracia, se complace aún en jugarse lances épicos como un caballero de la Tabla Redonda. Va a las empresas con un fervor, con una exaltación que disciplina y da unidad orgánica a la muchedumbre de los hombres por él movilizados. Este temperamento queda representado por Carlos V. Pero a comienzos del siglo XVII el Estado es ya adulto. Le ha crecido la musculatura. Se ha vuelto sumamente poderoso, tanto que cree poderlo todo y, revolviéndose contra todas las otras fuerzas sociales que no son él, se hace, o intenta hacerse, absoluto. Es el Estado de Richelieu, de Olivares y la fallida intención de Carlos I de Inglaterra. Pero al volverse el Estado prepotente se le ha enfriado el corazón y evita la aventura. Comienza a ver claro para qué está ahí, a saber: para constituir, redondear, asegurar y obliterar los grandes cuerpos que son las naciones. *Ces grands corps que sont les nations* —dirá en su *Discours* un hombre de aquellas fechas, soldado también de los «Treinta Años», como Contreras, pero algo más reflexivo y tranquilo que él, Renato Descartes, señor del Perron. Ello es que el Estado empieza a comportarse seriamente, esto es, adaptando con severo rigor técnico las actividades a la *función* que anuncian servir. Por eso iniciará la metamorfosis del hombre en *funcionario*. En el siglo XV se desconocía esto todavía. No obstante, sin que se haya aún explicado por qué, ni acaso se haya percibido, anotemos de pasada que la generación de los Reyes Católicos significa un primer brote de esta seriedad. De pronto las gentes comienzan a servir de verdad para aquello que se les encomienda. En tiempo de Enrique IV nadie pretendía virtud semejante. A ninguno de aquellos magnates tan inquietos y trapaceros —Don Juan Pacheco, el conde de Benavente, Beltrán de la Cueva— se le hubiera podido convencer de que la vida de un hombre cobraba su pleno sentido dedicándola con toda escrupulosidad al servicio de una función, por tanto, a lograr efectivamente lo proyectado, a conseguir la máxima eficacia.

A su juicio, no era el hombre quien tenía que adaptarse a la misión y el oficio, sino, al revés, estos quienes debían redundar en complacencia del individuo. De una empresa era para ellos lo menos importante ejecutarla, y lo más, valer como mero pretexto y venturosa ocasión para ir y venir, disputar, apasionarse, hacer que se hace y, a lo sumo, llevarse en la punta de las lanzas ociosas algunas ventajillas. De Castilla bajaban y de Sevilla subían las mesnadas con el designio aparente de atacar una ciudad mora. Se juntaban en el Arroyo de las Yeguas. Allí comían y bebían, hacían bailar los dados, caracolear los corceles de culata redonda, evitando ponerse de acuerdo sobre la estrategia a seguir, pero logrando con sus fogosas discusiones que en la campiña andaluza retumbase el denuesto. Una vez ejecutado todo esto ponían el dorso a tierra de moros y tornaban a sus casas solariegas dejando la empresa incumplida, lo que los latinos llamaban *res inexacta*. La «inexactitud», el incumplimiento de una tarea, la ineficacia del proceder son lo contrario de la seriedad en que, más o menos torpemente, se inspiraron los Estados del siglo XVII. Francia e Inglaterra nos tomaron la delantera en el ejercicio de esta virtud, y por eso perdimos la baza después de haber sido los iniciadores del juego y los inventores en muchos capítulos de la técnica estatal moderna. Fernando el Católico es el primer rey que comprende ser necesaria al Estado una nueva forma de ejército, entiéndase, un ejército que sirva para ganar batallas, fabricado a medida de esta finalidad y no meramente para pasear pendones y dar, si acaso, lugar al heroísmo singular y romántico del romance fronterizo. Tal vez pueda afirmarse que delante de Málaga se hace el primer ensayo, aún muy rudimentario y tullido, de un ejército moderno. Para ello junta Fernando a las mesnadas de la tradición las tropas de nuevo estilo, que son profesionales: suizos, bohemios lasquenetes. Calculamos que en total sumaban veinte mil hombres. Como era de esperar, en este primer ensayo nada funcionó bien, pero se había sentado el principio, y de la fusión entre aquellas dos fuerzas dispares surgió, no mucho tiempo después, el tercio castellano, prefiguración de todos los ejércitos posteriores hasta la Revolución Francesa y aun, en ciertos caracteres, hasta la fecha actual.

El tercio castellano era una tropa de profesionales, de soldados, es decir, de combatientes a sueldo. Pero esta profesionalidad de los tercios, mientras fueron mandados por el Gran Capitán y luego por los generales de Carlos V, quedaba compensada, «humanizada» por el alma colectiva que aún dominaba a sus hombres. Tenían fe en las empresas a que eran llevados y se sentían internamente sumisos

a todas las disciplinas de su hogar y nación. Aunque ya eran profesionales no habían caído en la cuenta de que lo eran, de que con ellos se iniciaba un nuevo oficio, una clase aparte entre los hombres. Habían dejado de ser la anárquica y fortuita mesnada, pero no eran aún el puro soldado.

Este surge cuando hacia 1600 comienza a funcionar la seriedad del Estado. La seriedad consistía en esa frígida cosa que se llamó entonces «razón de Estado» y que hoy llamamos política. La política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera. La ejercitaban unos grupos muy poco numerosos de hombres que ocupaban las alturas sociales. El resto del país no entendía aún nada de ello. La política, entonces, era, por esencia, arcano. Ya Felipe II había sido un gran misterioso y Richelieu hará de sí mismo un personaje hermético, enigmático. De aquí que lo espiritual de la política —sus grandes designios, su voluntad de engrandecer la nación— no se filtra hasta las fuerzas individuales que va a emplear en su servicio. Hay, pues, un completo divorcio entre el instrumento y su finalidad. Este combatiente que se ve a sí mismo como mero instrumento de un fin que desconoce, es el puro soldado de 1600. No tiene fe en nada; es el hombre suelto, sin raíces en ninguna disciplina interna, que sabiéndose sometido a la externa de la ordenanza encuentra en ello motivo para emanciparse de todo otro respeto. Era el natural producto de una época como aquella tan íntimamente confusa, equívoca e hipócrita. Símbolo mayor de toda ella es la propia «Guerra de los Treinta Años», que se da al principio aires de ser una guerra religiosa y resultó luego ser la primera guerra de nuda y cruda política sobrevenida en Europa.

Se advierte, pues, que la seriedad como toda materia humana tiene su faz y su espalda, su bondad y su vicio. El afán incontinente de eficacia que la constituye lleva a consecuencias atroces. Lleva a saltar por todo con tal de lograr el fin. Por lo pronto, se salta la moderación en los medios. Cualquiera es bueno con tal de que sirva al propósito. No se le dé vueltas: miradas bajo este ángulo, seriedad, eficacia, política, son sinónimos de este otro vocablo: Maquiavelo. Es, en efecto, la época en que de verdad influye Maquiavelo. Casi todo el mundo habla mal de él, por lo mismo que todo el mundo lo estudia. Hasta nuestro Felipe IV, tan ingrávido, tan dulcemente fantasmático, se desoja a la luz del velón leyendo los historiadores discípulos del afilado florentín y los tratadistas italianos de la *ragione di Stato*. Pues bien, síntoma y, a la vez, principal instrumento de esta manera excesiva de querer las cosas, de este no andarse en con-

templaciones, es la soldadesca del tiempo. Por eso aquellas guerras han sido las más devastadoras que ha habido en Occidente.

Alonso de Conteras es un magnífico ejemplar de aquel «soldado». Porque es oportuno hacer constar que soldado, en el sentido propio y concreto de la palabra, no lo había habido antes en Europa ni lo hubo después. Antes, en la Edad Media, había el guerrero. En nuestras crónicas anteriores a 1500 no se habla de este o el otro soldado, sino de este o el otro «caballero». Después ha habido el militar.

Callot, Wouwermann, Cuyp, della Bella, nos han dejado lienzos, aguafuertes, dibujos en que asistimos a aquellas guerras y vemos aquellos soldados. Dondequiera que iban llevaban la desolación. Lo mismo daba que fuese tierra enemiga o amiga. En rigor, aquellos hombres no tenían ni amigos ni enemigos. Eran una ciega máquina de guerra que funcionaba inexorable, como el terremoto o el huracán. Cuando las compañías castellanas, retrocediendo del Rosellón, se alojaron en Cataluña, sus fechorías provocaron la sublevación de aquel país, nunca indolente para dicha faena. Pero lo mismo acontecía con los regimientos franceses, italianos, tudescos. Vivían sobre el terreno, como la langosta. Y lo más gracioso es que no tendría sentido censurar esta conducta y tacharla de abuso. Todos esos desmanes pertenecían a la figura social del soldado, iban anejos a su oficio y eran congruentes con lo que de él se pedía. Porque no lo pasaba nada bien. Lo de menos para él era la batalla, el golpe de pica, el balazo. Más graves eran las hambres que pasaba, los fríos, las epidemias. Se le pagaba mal, tarde o nunca. Cuando la «Guerra de los Treinta Años», que, en verdad, pasó de los cuarenta, vino a su fin, Europa se pobló de espectros, de figuras estrambóticas, de perniquebrados, de tullidos, de mancos que se arrastraban mendicantes sobre el Continente, cubiertos de andrajos donde resaltaba imprevistamente alguna prenda de antiguo esplendor: un sombrerazo de plumas, un tahalí de buen cordobán, una gorguera de marqués. Eran los soldados de Flandes o del Casal o de Nordlingen o de la Valtelina. Ahí están, como documento, los dibujos de Callot.

Sobre este fondo debemos contemplar las agitaciones de Alonso de Contreras. Nace en 1582. Pertenece, pues, exactamente a la generación de los hombres que promovieron y realizaron aquellas angustiosas guerras. Véase cómo se condensan en torno a esa fecha los nacimientos: Richelieu, en 1585; Olivares, 1587; Mansfeld, 1580; Wallenstein, 1583; Oxenstiern, 1583. Por lo que hace a la gente de letras y a España, nótese, al paso, que es la generación de los retor-

cidos —por ejemplo: Quevedo, 1580; Paravicino, 1580. Los nombres de los dos generales de mayor talla —aparte Gustavo Adolfo— que se enfrontan en Alemania —Mansfeld, Wallenstein— corroboran mejor que nada cuanto llevamos dicho, porque ambos son unos aventureros. Wallenstein, sobre todo, es el prototipo. Capitaneaba las huestes católicas, pero él no tenía religión. Era un «hombre sin principios» y, claro está, sin fines. Solo tenía, solo era... medios. Era el genial soldado. Era un «técnico».

Pero entre el lector en la vida de Contreras. Nació de padres paupérrimos que habían tenido dieciséis hijos. Estas familias prolíficas y famélicas dieron aquel enorme contingente de soldados que Castilla sacó de sí. Que sepamos, no se ha hecho ningún cómputo estadístico del número de hombres que entonces se extrajeron del reino castellano. Debía haberse hecho, porque casi seguramente nos pasmaría. No se diga que es imposible obtener cifras exactas. Cuando en historia se habla de estadísticas no se pretende ni interesa, como en física, llegar a una precisión cuantitativa. El guarismo aproximado y vago a que se llega tiene, más bien, el papel de precisarnos cualitativamente las cosas. Buscamos una cierta precisión verbal más que aritmética.

Contreras, niño, se apresura ya a matar a otro niño cuando salían de la escuela. Así, tranquilamente, con una navajita de nada. Es el hijo de un alguacil, y Alonso es desterrado. Cuando vuelve, su madre le coloca en casa de un orfebre; pero ya el primer día arroja a la cabeza de la patrona un balde de cobre y la descalabra. Vuelve a su casa y anuncia a la madre su resolución de ser soldado. Como no tiene, ni con mucho, la edad requerida, se adhiere en calidad de mozo de cocina a un batallón. Lo hace bien y el capitán le encarga que guarde sus preseas. Pero un soldado le dice que le preste aquellos ropajes para una compañía de teatro que va a organizar y le promete tomarlo en ella. Es una filfa y el soldado un ladrón. Observemos desde ahora el estilo de esta vida. Ha decidido ser soldado y se dispara a la guerra; pero, en el camino, alguien le propone ser cómico y se dispara al tablado. Ya veremos lo que significa humanamente este destino espasmódico.

Con la tropa se va a Italia. De Nápoles y Sicilia pasa a Malta, que era la vanguardia marítima de la Cristiandad frente a la Media Luna. Porque, en efecto, se trata de una media luna.

De quinientos en quinientos años el Asia adelanta una pinza formidable sobre Europa con ánimo de estrangularla. Un brazo de la pinza entra por los Urales y se dirige al Danubio. El otro se

corre por el Norte de África y llega hasta el Mogreb. Hacia 1600 la pinza fatal tenía su centro de palanca en Turquía. Era, pues, el Levante de Mediterráneo el sitio de mayor peligro. Allí, en extrema avanzada y alerta, se hallaba Malta, y en ella, la Orden de San Juan de Jerusalén. A tal lugar de riesgo máximo, va raudo y derecho como una saeta, atraído, fascinado por la probabilidad de lo espeluznante, este insensato ejemplar que es nuestro Alonso. Nunca aparece tan terrible la historia como cuando se la ve aprovechar, frígida y cruel, precisamente los defectos de los hombres. Y como sabe beneficiarse con el turulatismo tan frecuente en el gran matemático, aprovecha también la insensatez de las «malas cabezas». Buena cuantía de las «malas cabezas» de Europa se había concentrado en Malta. Por lo que Contreras nos hace colegir, había allí sobre todo franceses e italianos. Eran los «levantes», como solía llamárseles entonces y como a sí mismo se llama nuestro personaje. «Nos tenían por desalmados», dice beatíficamente Contreras. Donde un «levante» se presentaba, el contorno se estremecía porque nada estaba seguro: ni la gallina en el corral, ni la dobla en el fondo del arca, ni la vida del transeúnte, ni la doncellez en su sólito escondrijo. Representaban la figura superlativa de la ferocidad, la audacia y la indisciplina del soldado de entonces, que dondequiera brillaba por esas cualidades.

En Malta se vivía una guerra incesante, bajo la perenne amenaza de que «el turco bajase», lanzando su poderosa flota sobre el centro del Mediterráneo o al fondo del Adriático. Por eso, entre las más arriesgadas empresas de Contreras, figuran sus frecuentes viajes al corazón mismo del enemigo para «tomar lenguas» sobre la armada maldita. Cuando no era esto, era la gresca cotidiana con el corsario. Alonso vive en un pie, como la grulla. Cuando menos lo piensa recibe orden de embarcarse inmediatamente en su galeota para algún menester desnucante: perseguir bajeles piratas, meter bastimentos en un puerto sitiado, apoderarse de un banquero judío en Salónica. Sin vacilar un amén, sin sacudirse el polvo, Contreras larga amarras y allá va con los vientos, aborda las naves corsarias, anda a hachazos, entre balas de arcabuz y esmeril, pero vuelve victorioso, trayendo a remolque las presas y en la entena de su barco, colgando de una pata, un infiel. Se podrían extraer de estas memorias varias películas magníficas en tecnicolor.

Tienen las fronteras un sino irónico. Están destinadas a separar dos mundos, pero el hecho es que quienes las habitan de uno y otro lado acaban por hacerse homogéneos. Malta era lugar fronterizo del

turco y del moro. Por lo mismo, los cristianos que, como fieros gavilanes, allí anidaban, se distinguían apenas en sus modos y ética de los berberiscos y anatolios. Entre los que luchan se produce siempre una sorprendente nivelación de temperamentos. Estas memorias nos muestran hasta qué punto la atrocidad era pareja en unos y en otros. De aquí que fuese tan frecuente el brinco al otro lado, y al cabalgar la borda del falucho morisco no sabía nunca Contreras si el capitán que se disponía a degollar no era algún amigazo de Extremadura o de la Mancha, de Palermo o Marsella que había renegado. Por fin, el ínclito Alonso descubre el único criterio para diferenciar un cristiano de un turco, a saber: que en el mar el cadáver del cristiano flota boca arriba y el del turco o muslim boca abajo.

Los «levantes» ganaban mucho dinero espumando los mares: prima sobre las presas, rescate de los secuestrados en lucientes cequíes de oro, y lo que *sotto voce* se guardaban de cuanto era debido a la Orden como una y otra vez vemos, si nuestra lectura es atenta, en estas extraordinarias páginas. Pero todas las granjerías de estos aventureros paraban poco en sus faltriqueras. Como el ciclón los vilanos, arrebataban los montones de escudos el naipe y la moza. Cuando el mandamás prohibía a bordo la baraja, se jugaba con piojos. Contreras nos ofrece el mirífico relato de una de estas partidas jugadas en colaboración con la liendre.

La vida tensa, como para estallar, de estos mancebos se confortaba relajándose en los puertos, esos puertos, sin remedio románticos a fuerza de clasicismo, que hay en el Mediterráneo; puertos de las islas griegas, puertos de Libia, de la costa tunecina, de las Syrtes. Porque el escenario preferente de Alonso de Contreras son precisamente las islas de sonoros nombres que ahora vuelven a entrar en juego —como Pantelaria, Lampedusa, las rocas donde antaño aparecían recostadas las sirenas, primeras horizontales. Contreras volvía de sus correrías hambriento de amor, y en el puerto le esperaba su *quiraca*. Eran las *quiracas* egregias rameras del Mediterráneo, ornadas de gran hermosura y sazonadas con todas las picardías y añagazas del mundo. La amada de Contreras se comportaba como una esponja insaciable, absorbiendo íntegro el oro del paladín, con el cual oro, prudente, se edificó una casa. A los pocos días, claro está le engañaba con otro. Pero Alonso es hombre nada resentido. No mira nunca atrás. Ha aprendido de la sierpe a dejar, sin resquemor ni nostalgia, la camisa del ayer y escurrirse limpio hacia el nuevo día. Nadie le podía quitar la ventura fulminante de aquellos amores gozados en la punta de una espada, chispazos de instantánea

delicia arrancados al destino en la rendija que dejan dos muertes, la que él dio a alguien ayer y la que a él amenaza mañana. Porque todo aquel dinero del amor había sido ganado jugándose cada minuto la pelleja; juego que en este caso era literal, como lo demuestra que la de su fiel piloto acabó llena de paja, zarandeándose colgada en la Puerta de la isla de Rodhas, que era su patria.

Al cabo de algunos años Contreras vuelve a España. Quiere ser soldado formal en el Continente. Aspira a una capitanía, que bien se tiene ganada con sus proezas marinas. Por lo pronto ha de contentarse con ser alférez de una compañía para la cual se hace leva en Écija. En el pueblo extremeño de Hornacho entra en una casa de moriscos —¡reinaba Felipe III!— a la consabida caza de gallinas. No las hay a la vista, pero hay una poterna que da a una cueva. Contrera desciende y halla tres grandes féretros recién enjalbegados. Sospecha que con los presumidos cadáveres habrá joyas a falta de gallináceas. La espada del héroe hace saltar las tapas y descubre que las cajas de muerto están llenas de armas. Dudamos que exista un dato más auténtico y probatorio de que los moriscos preparaban efectivamente la rebelión que dio lugar a que fuesen expulsos, pero que algunos juzgan haber sido imaginaria. Cuando participa al comisario su extravagante hallazgo, este, misteriosamente, le recomienda que calle el asunto. Las consecuencias de la fortuita averiguación fueron graves para Contreras. A poco le cuesta la cabeza, y esta vez no se la iba a rebanar el turco, sino el verdugo. El silencio guardado entonces no se comprende bien. Le acusaron de habérsele pagado en buena moneda, pero es indudable que consiguió demostrar la falsedad de la denuncia. Sin embargo, es un punto que estas memorias dejan bastante oscuro. Nos parece que ponemos la mano en una grave y sucia intriga. Pero esta y alguna otra tiniebla corroboran el realismo de la narración, porque es marchamo de la realidad poseer algún agujero tenebroso donde no vemos claro, pero palpamos el latir de ocultas bellaquerías.

De todos modos, este descubrimiento involuntario de las armas clandestinas es sintomático en la vida de Contreras. Se trata de un sino incoercible. Dondequiera que él pone la planta brota la aventura, el conflicto, el lío, y no puede volver una esquina sin caer en medio de alguna zalagarda que le obligue, cuando menos, a airear el estoque y acabar entre alguaciles. De aquí que en sus jornadas abunden los homicidios. Van tan anejos a su suerte, que habla de ellos con la mayor naturalidad, como se habla de si va bien el trigo, y aun hace notar que eran públicos, notorios. ¿Por

ventura tiene él la culpa? Contreras no se hace ni un instante siquiera esta pregunta, que revelaría algún sentimiento de sorpresa. ¿Es suya la culpa de que, más tarde, habiéndose casado en Italia con una viuda española y rica, tuviera un día que dejar clavados en la cama a su mujer y al amante de su mujer, así, modosamente, como el naturalista pincha dos coleópteros en su colección? Contreras no tiene prejuicios, vive, sin más, hacia adelante y él no va a ser responsable de lo que la suerte le ponga en el ristre.

Pero el pobre hombre no consiguió su capitanía. Va tras ella de la ceca a la meca, cambiando cada semana de puesto en la milicia y de ciudad bajo sus talones. Llega a hablar con el propio Felipe III y le es prometido el oficio; pero los ministros del Rey se lo birlan, y todo concluye en un rifirrafe más con los alguaciles mismos de la Corte, que, según nos refiere, provocó un ataque de risa en Felipe III cuando aquella noche se lo contaron.

Aunque es reticente, nos parecer entrever que Contreras tenía pésima impresión de los reyes y de los palatinos. La verdad es que ministros y covachuelistas y garnachas habían constituído una gigantesca intriga a costa de los hombres que, atroces o no, se exponían en las cien brechas del Imperio. Más de un capitán general, tal vez el propio Spínola, murieron de irritación, de bochorno, de desesperanza ante el abandono o la influencia que la Corte madrileña les dedicaba.

¿Sintió entonces Contreras un arrebato de emociones parecidas? No lo sabemos; pero el hecho es que, de pronto, su vida da un nuevo coletazo, y ahora el más imprevisto. Pues le encontramos súbitamente transformado en ermitaño, allá por la falda del Moncayo. Aunque esperamos de él lo inesperado, esta vez se la ha jugado a nuestra imaginación. Ahí lo tienen ustedes, en el desierto, a media milla de Agreda, con sayal, cogulla y bordón, practicando el ascetismo, haciendo de eremita. Debió ser por 1608 o algo más tarde. Entonces debía tener siete años una niña que vivía en Agreda y muy probablemente vería pasar con sus grandes ojos redondos, esos ojos dilatados con que la niñez perfecciona cuanto mira, a este original anacoreta que se había hecho muy popular en la comarca. La niña no tardará en ser nada menos que Sor María de Agreda, la abadesa que dirige a Felipe IV aquellas cartas tan famosas, tan bien escritas y tan poco interesantes.

En el yermo soriano, Alonso se sentía feliz. Por supuesto, como se había sentido feliz entre los cañones de su galeota y en los brazos de su *quiraca*. Hombres así son siempre felices, por razones eficaces

que en seguida apuntaremos. Pero confesemos que nos ha sorprendido con este avatar místico ¿Sí? Pues ¡agárrense ustedes! Un buen día, los alguaciles con gentes de armas, como si fuesen a tomar una fortaleza, sitian la covacha del improvisado monje y lo prenden. ¿Por qué? Porque Contreras resulta ser, ni más ni menos, el rey de los moriscos. ¿Creían ustedes que era un decir lo de las películas arriba insinuado? Aquellos polvos de las armas inocentemente descubiertas en Hornacho trajéronle estos lodos judiciales, que no fueron flojos, que estuvieron a punto de ser su postrera aventura. Por lo pronto, se le encarcela, se le esposan las manos, se le trae y se le lleva. Cada vez que con ademanes mudos le sacaban de una prisión, creía que iba al patíbulo. Fue un proceso por todo lo alto; tanto, que cuando al cabo de esfuerzos sin cuento, de resolución y prontitud, se presenta en Madrid con las pruebas fehacientes de su corrección, el secretario Piña le dice: «Si vuesamerced tuviera lo que costó hacer la pesquisa e información de su nacimiento, padres y abuelos paternos y maternos, tendría para pasar algunos días, y fue ventura que no hallasen cosa de lo dicho, en verdad, porque es cierto que lo hubieran ahorcado.»

La transfiguración de Contreras en rey de los moriscos había sido, pues, una simple confusión policíaca. Siempre ha gozado la Policía de verdadero talento poético, sólo que en ella la inspiración se origina en su don de padecer confusiones. Pero ¿no es la poesía, en verdad, el arte de confundir las cosas?

Ignoramos si existe alguna probabilidad de que este proceso pueda encontrarse; pero estamos seguros de que si parece arrojará luces desusadas sobre la vida española de entonces. Porque como pertenece al sino de este hombre suscitar dondequiera que llega la batahola y la complicación, también le acompaña la rara virtud de que sus hechos alumbren, al ser simplemente referidos, los espacios donde se engendran.

Todas estas experiencias, el fracaso de su afán de la capitanía, convencen a Contreras de que, por ahora al menos, su paisaje no es el Continente. Vuelve a su lugar natural, a la áspera roca de Malta. Está fuera de duda haber el hombre cumplido hazañas que bien pesadas, valían por varias capitanías, y no tiene duda tampoco de que si no la obtuvo fue, en parte, por intermisión de la intriga y la falta de valedores. Pero nosotros entrevemos por todas las junturas de estas memorias que había otra causa mayor para su infortunio. El «levante», tipo extremo, exorbitado, exorbitante, del guerrero de entonces, no era adaptable ni siquiera a la soldadesca interior de

Europa, que es cuanto hay que decir. En todo hay quien gane. No existe especie donde no se den individuos que la exceden y rebosan, lo cual nos hace recordar que a comienzos de siglo, en la antigua Plaza de Toros de Madrid, había un monosabio a quien sus compañeros apodaban *el Cafre*. No era parvo encarecimiento.

La lectura de estas páginas nos deja ver algo que en ninguna línea se nos dice: el desasosiego y la incomodidad con que se recibía a Contreras dondequiera que se presentaba. Percibimos que le precedía una mala fama, como a todos los de su jaez. Se admiraban sus proezas, pero se las prefería lejanas. Además, sin que podamos demostrarlos —veremos si el lector coincide con nosotros—, sospechamos que había algo desmesurado, caricaturesco y extravagante en la figura física de este hombre, tal vez en su bélico atuendo. El caso es que aun el soldado más normal de aquella época era ya de suyo propenso a exagerar su indumentaria. No existía el uniforme, sino que cada cual se aderezaba a su modo, siguiendo los caprichos de la más libérrima fantasía. Constituía un fuero del oficio ataviarse a voluntad, hasta el punto de que el traje del soldado contribuía a subrayar socialmente y a ojos vistas la profesionalidad del menester. En España sobre todo, donde el civil, del rey abajo, solía vestir de negro o de pardo, era una fiesta para las retinas ver pasar por la rúa al soldado llevando todo el arco iris en el plumaje del enorme sombrero, en justillo y gregüescos, en bandas, cintas y capa, todo lo cual le daba un aire exótico de faisán o pájaro del trópico. Por ocasión de hacerse levas en Castilla y concentrarse en Madrid soldados para la jornada contra franceses y catalanes, un jesuíta de quien sólo se conservan dos o tres brevísimas cartas, pero que de haber escrito habría sido el mejor escritor de todo el siglo, el Padre Lucas Rangel, rasguea estas líneas de un garbo impresionista que no tiene par en la literatura del tiempo: «Las levas van al paso de España, tardas y para después... Madrid está lleno de botas y capas coloradas; las calles bermejean como eras de pimientos; si galas y plumas matan, no nos quedará quehacer en Francia y Cataluña.»

Pues bien, Contreras debía agregar a todo eso algo de descomunal y fachendoso que prevenía en su disfavor cuando un alto militar, bien que su antiguo enemigo, habla de él como de un «capitán de tramoya». Era el reconocido matachín. Solo en lejana madurez, y después de haber sido hecho caballero de San Juan, logrará capitanías y puestos de gobernador en el Continente. Entretanto seguirá dando tumbos y hasta irá a las Indias, donde hace huir las naos de

Guatarral, fonema extraño tras el cual reconocemos nada menos que a Walter Raleigh.

Pero no podemos ahora comentar cada una de las andanzas de este perenne andariego. Tal vez no nos sería posible siquiera recordar tanto trasiego, proeza, amorío, altercado, como no se pueden reconstruir las innumerables caligrafías que perfila el vencejo en el aire. Además, no hace falta. Ninguna es esencial a su vida y cualquiera podía sustituirla. Es precisamente la vida de un aventurero, y, por lo tanto, carece de trayectoria. En una existencia que la tiene no hay apenas hecho que sea indiferente y pueda ser canjeado por otro: consiste en una línea continua que avanza, en una vocación o propósito que tenazmente, en lento y largo desarrollo, sorteando cuanto le es ajeno, pugna por lograrse. Pero la vocación del aventurero es paradójica: es la vocación de no tener vocación. Es la vida a salto de mata, una epopeya compuesta solo de episodios. Hilos de existencia que no forman trama. Casi a diario se muere a una vida para renacer en otra.

Con la vigésima parte de las heroicidades a que Contreras dio cima se podía componer la vida de un héroe. Y, sin embargo, la de Contreras no lo es porque está hecha con fragmentos inconexos de veinte héroes distintos. De aquí que esté siempre empezando y siempre acabando.

La normalidad del hombre normal resulta de que logran regularse felizmente, la una a la otra, estas dos potencias: la impulsividad y la imaginación. Una dosis congrua de esta última nos permite fabricarnos por anticipado un proyecto de vida que será nuestra vocación, al cual procuramos ir acomodando uno tras otro nuestros actos con suficiente continuidad. Al propio tiempo, la presencia vivaz del futuro, con todos sus peligros y dificultades, nos crea frenos que moderan y retienen el fiero automatismo de nuestros impulsos. Más aún: estos no funcionarán habitualmente si no es incitados por una tarea que nuestra fantasía ha premeditado y puesto a su servicio. Pero el aventurero es un hombre que nace desreglado. Con la usada imperspicacia para las cosas humanas, se le diagnostica como poseído por una «imaginación calenturienta», cuando es todo lo contrario. El aventurero viene al mundo con una fantasía anómalamente atrofiada, y en esto consiste su sino. Es incapaz de representarse su propio futuro. Mira al porvenir, aun al más inmediato, y no ve nada. Por eso carece de vocación. La vocación, repetimos, el argumento de nuestra existencia es una urdimbre tejida por la imaginación, solícita Penélope. Si el aventurero fuera solo esto, no haría nada, su vida

sería paralítica. Pero esa misma incapacidad para representarse el porvenir impide que se desarrollen los frenos a su impulsividad, que abandonada a sí misma crece hipertróficamente. Esto sí que es el aventurero: un impulsivo. No reflexiona. Pero nótese que reflexionar no es sino imaginar con detalle el futuro, vivir de antemano. La osadía del aventurero procede en buena porción de que no logra representarse los peligros y, muy especialmente, su propia muerte. Le acontece lo que a los muchachos, los cuales, al arrojarse a ejercicios arriesgados, ven acaso la eventualidad de que ocasionen la muerte; pero lo que ven es la muerte de otro, nunca la suya. De aquí la eterna aptitud de los mancebos para la guerra. Buscan generosamente la muerte, pero en su interior no la encuentran. De aquí, viceversa, que aun hacia el fin de sus días los aventureros nos producen una simpática y fresca impresión de viejos adolescentes.

La impulsividad es, pues, quien crea mecánicamente los destinos del aventurero. Su vida es la serie espasmódica de disparos automáticos que sus impulsos ejecutan. Le pasa lo que al saltamonte. Este es un infeliz, un personaje excelente. Se halla en un lugar de la pradera sin designio alguno; pero, de pronto, no sabe lo que le pasa y se le dispara el resorte de sus quijotescos zancajos. Allá va por los aires sin saber dónde, hasta caer en paraje imprevisto. Una vez allí, no tiene más remedio que afrontar la no buscada situación. Bonsels nos hizo años ha una maravillosa descripción de este animalillo. Parejamente al aventurero, comienza por ejecutar una acción impremeditada, no importa cuál. Esta acción le pone en un brete y afronta el brete. Nada más. Y así sucesivamente. Tal es el auténtico y puro hombre de acción. En él lo primero no es reflexionar, sino al revés, hacer algo, sea lo que sea: solo luego averigua qué es lo que le ha acontecido. Así lo confesaba el mayor aventurero, Napoleón Bonaparte: «*D'abord je m'engage, puis j'y pense.*»

No es necesario ahora apurar más este estudio de la insensatez. Basta lo dicho para que nos sirva como una cuadrícula a cuyo trasluz podamos ver encajada la desencajada vida de Contreras. Contemplándola experimentamos la impresión indecisa que nos produce la conducta de todo aventurero, bélico o político. La energía física y el coraje con que Contreras se comporta, nos dejan pasmados. Tiene del titán la fisiología y la moral. Pero nos sale al paso la experiencia tantas veces hecha cuando veíamos, por ejemplo, aquel político lanzarse sin pestañear, sonriente, la tez lustrosa de pura serenidad, a situaciones que a nuestros ojos eran de un riesgo indomi-

nable y descabellado. Aquella entereza para caminar cabe el abismo nos dejó transidos de admiración. Mas poco después, el proceso de las cosas nos descubría que la famosa tranquilidad ante el precipicio estaba hecha, en su mitad cuando menos, de inconsciencia; que lo que había provocado nuestra admiración no era sino el paseo nocturno de un sonámbulo por la cornisa de un quinto piso. De aquí que nuestra impresión ante las operaciones del aventurero quede siempre indecisa y oscile entre dejarnos admirados o dejarnos simplemente estupefactos.

La acción en Contreras y afines no está al servicio de nada. Rebota sobre sí misma. Llevan una existencia puntiforme, hilván de puros y aislados momentos. El futuro, con sus preocupaciones, no les lastra y apesadumbra el presente. Tampoco rememoran el pasado: por eso hay tan pocas memorias de auténticos hombres de acción. He aquí por qué todas las energías del aventurero, exentas del ayer y el mañana, se condensan en la punta de tiempo que es cada instante como la electricidad en la punta de la entena. ¿Quién podrá en ese instante oponérsele? Contemplada en cada momento una vida así, es algo incomparable, sublime, soberano; pero no hay modo de ensamblar dos momentos, y mientras ofrece al espectador el más divertido espectáculo, es, para sí misma, una existencia vacía.

Por supuesto, Contreras está hecho de la misma madera de que se hacen los forajidos. Es uno de esos hombres que entran en la vida, al grito de: «¡Atrás; por la muerte vengo!» El azar agradecido a semejante conjuro, apronta indefectible toda la tramoya de la reyerta, el enredo, el cataclismo. No hay cosa que no venga a clavarse en su estoque. Sin quererlo, tiene mortífero hasta el hálito. Hablando de su capitanía con don Baltasar de Zúñiga, el tío del Conde-Duque, llega el ministro don Fernando Carrillo, que se la acaba de escamotear. Contreras le dice unas cuantas palabras vehementes, y el ministro, al salir, cae redondo en la puerta y pronto es cadáver. En Italia, cumpliendo una misión regular, se acerca al Vesubio, y el Vesubio, claro está, entra al punto en erupción.

De todo ello se desprende que nada hay menos natural al puro hombre de acción como escribir sus memorias. Supone esta ocupación complacencia en reflexionar sobre el pasado, y ya hemos visto que vidas así no reflexionan ni hacia adelante ni hacia atrás. Hay hombres que ejecutan audacísimas empresas movidos por la anticipada delicia de contarlas luego y estupefacer al oyente o al lector.

Pertenecen al linaje de los falsos hombres de acción, y si miramos con lupa su hazaña, descubriremos lo que en ella hay de guardarropía. En una de las islillas polinesias más solitarias, y perdidas en la vastedad del Océano, sorprendía recientemente al gran etnógrafo Raymond Firth que los jóvenes indígenas le fatigasen con la demanda de llevárselos con él a ver mundo. ¿Cómo aquellas criaturas, que no tenían noticia alguna intuitiva de otras tierras, lograban imaginarlas en forma tan apetitosa que les moviese a la arriesgada aventura de tan largo viaje? Pero inquiriendo con perspicacia el estado de espíritu de aquellos héroes que parecían soñar con tierras remotas y extrañas, descubrió que no había tal, que no se representaban ni las lejanas comarcas ni los trances de la jornada. Con lo que soñaban no era con ir, sino precisamente con volver. La imagen que les disparaba a la peligrosa odisea era la de verse de retorno, ante la choza del cacique, narrando a sus compatriotas la prodigiosa hazaña, porque, como dice el proverbio, «cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar». Era, pues, como si la verdad de Aquiles hubiera consistido en haberse pasado la vida soñando con llegar a ser Homero.

El auténtico aventurero tiene opuesta condición. No le enciende lo más mínimo la idea de contar sus aventuras. No son tesaurizadores de recuerdos. Como con sus ganancias, son también pródigos, manirrotos con su propia vida, que dejan consumirse conforme se va engendrando. Son partidarios de la acción por la acción, como hace años poetas y pintores lo eran del arte por el arte.

Es casi un milagro que existan estas memorias de Contreras. Y lo es aún más el modo como están escritas. Salvas excepciones rarísimas, las letras españolas de entonces padecían todos los hipos imaginables de la retórica, hasta el punto de que la lectura de nuestros escritores llamados «clásicos» suelen causarnos, por lo pronto, asfixia. Por fortuna, Contreras no debió leer en su vida un solo libro. De otro modo sería inexplicable la absoluta inmunidad de su estilo frente al universal retoricismo de la época. Se limita a narrar por derecho, sin un vocablo de más, sus despampanantes alzaprimas. Es tal la pureza narrativa de su dicción que, solo por ella, cobra un cariz arcaico de gesta medieval. Repárese en los diálogos que brotan, momentáneos, en alguna ocasión de extremo riesgo y dígasenos si no recuerdan los de *Cantar de Mio Cid* o una canción caballeresca de Francia, en coyuntura pareja.

Este estilo camina vivo al paso acelerado de la misma aventura. De suerte, que no solo está mondo de retórica, sino que no se detiene

en describir. Es, en superlativo, pura narración. Esta desnudez narrativa que en el texto agradecemos tanto, no se origina, claro está, en ninguna deliberada voluntad de aticismo. Proviene de lo mismo que la vida narrada: la incapacidad de representarse con riqueza de detalles lo por haber y lo habido. La sequedad de la imaginación se torna aquí gracia y virtud. Pero hay algo más sobre lo cual nuestra borrosa anonimidad se permite llamar la atención de los buenos filólogos.

Contreras, hemos dicho, practica la acción por la acción; pero lo más sorprendente es que esta acción posee además, y como tal, una eficacia literaria que le es exclusiva y hace de ella un *genus dicendi* peculiar. Algunas páginas de esta escritura nos producen la impresión de que iluminan ciertos ámbitos de aquella vida española como ningún otro texto. Y, sin embargo, Contreras no intenta nunca en ellas ponerse a describir ni el escenario ni los personajes. Se limita a referir estrictamente la acción. El problema, por tanto, se plantea así: cómo un texto nos hace ver con plástica evidencia lo que no nos enuncia. La explicación que arriesgamos es esta. La acción acontece en un determinado espacio, y en ella intervienen actores. Cuanto más sobriamente se nos narre, más auténticamente aparecerán en la línea pura de su actuoso perfil las indentaciones que en ella ponen el contorno y el talle de los partícipes. Cualquiera descripción que añadamos corre el riesgo de falsificar esa imagen que espontáneamente, sin palabras, imprime la acción en nuestro caletre. Si Contreras describiese lo haría, más o menos, prostituído por la pautas literarias del tiempo, y en vez de las «cosas mismas» tendríamos convenciones. Posee, pues, la acción puramente narrada, una virtud de fosforescencia que ilumina con acuidad sin igual una orla de mundo en derredor. De ahí la maravilla que nos es este escrito, donde ciertas aventuras penetran en los senos de la vida española y los alumbran subitáneamente como esas minúsculas sondas luminosas que los médicos introducen en nuestros intestinos iluminando sus recónditas cavidades.

Nunca hemos percibido con tanta evidencia el continente de los reyes en su labor de cotidiano despacho, como en las tres visitas a Palacio que Contreras nos refiere. Ya hemos aludido a la que hace a Felipe III en El Escorial. Pero son más vívidos con ser aun más sobrios —tres o cuatro líneas cada uno—, los relatos de sus dos aproximaciones a Felipe IV, cuando apenas comenzaba a reinar. Se nos entra por los ojos la apostura a un tiempo familiar y faraónica de aquellos monarcas que estuvieron a punto, contra toda la tradición

europea, de ser considerados como hombres divinos. En un viaje de celeridad increíble había Contreras salido de Cádiz, metido socorro con harto peligro en la plaza de la Mámora, a la desembocadura del río Sebú, y tornado a la Corte. Felipe IV se hace contar los detalles de la faena. Tendría entonces dieciocho o diecinueve años. Contreras, la rodilla hincada en tierra, conversa con él, y entretanto el joven faraón de la Casa de Austria se entretiene columpiando con sus dedos soberanos la venera de San Juan que el tremebundo Alonso lleva pendiente del pecho. Poco después, al atravesar el rey sus aposentos entre el gentío palaciego, Contreras, siempre enredado en fallidas pretensiones, le adelanta un memorial. El rey adolescente lo toma de mal talante, levanta los hombros y prosigue, sin más, su camino. Contreras es generoso y no reacciona con enfado al desdén. Por el contrario, justifica al Monarca explicando su mal modo por ser aún nuevo en la regia profesión, como el baturro del cuento disculpa al nuevo Cristo llevado a su pueblo, de que no «milagree porque es aún cachorro».

Pero entre estos fogonazos de magnesio, el que nunca podremos olvidar es el que, inesperadamente y de través, dispara sobre la mancebía de Córdoba. La mancebía castiza no era una casa, sino toda una calle cerrada por uno y otro cabo con recios portones. A ambos lados de ella daban las puertas de las moradas donde sendamente vivían las mujeres nefandas. Era, pues, una concrescencia de celdillas habitadas por las abejas del placer, y la mancebía resultaba tener una estructura de panal, panal del erotismo, libidinosa colmena. Sobrado es decir que no había Contreras dado tres pasos en la calleja ni concluído la primera palabra dedicada a una moza, cuando ya había por el suelo, perforado, un alguacil: el Alguacil Mayor de Córdoba. La morena de la media palabra quedó tan prendada de su gallardía que se fue tierra adelante en su busca y, una vez hallado, le acompañó fiel por sus habituales vericuetos.

Después de leer cuanto nuestro aventurero escribe, lo que menos nos sorprende es lo más sorprendente de todo; por lo menos, lo más ilustre: su amistad con Lope de Vega. En un tercio de página, con su acostumbrado y eficaz laconismo, nos cuenta que, ya entrado en años, sin blanca, como siempre, recala en la Corte y allí Lope de Vega le recoge en su casa, le sienta a su mesa durante ocho meses, le viste y consuela. ¿Cómo y dónde lo conoció? No lo sabemos. Este generoso gesto del poeta comienza por conmovernos; pero en seguida hacemos cuentas y se nos ocurre lo siguiente. No se reconoce todo lo

debido que a Lope de Vega le enorgullecían sobre todo no sus prosas, no sus versos, ni menos los de sus comedias, sino las «fábulas», los argumentos que para estas hallaba. La frase en que se jacta de ello no ha sido tomada en serio ni lo será, hasta que no se estudie bajo nuevo ángulo visual el fenómeno, en todos sentidos enorme, que es el teatro español. Entonces aparecerá en primer término lo que no es en él poesía ni siquiera, *sensu stricto*, teatro, sino la exuberancia portentosa de «historias», de tramas, situaciones y andanzas humanas que contiene. Pues bien, dos tercios cuando menos de esas historias son invención o hallazgo de Lope de Vega. La cosa sería increíble si no fuese patente. En ello consiste el genio más auténtico y la más feliz monstruosidad de aquel hombre. Había escrutado todos los anales, crónicas, novelas, leyendas populares. Se sumergía en ese inmenso fárrago para emerger con las manos cargadas de cuentos preciosos, refulgentes como joyas. Eran su fruición, su frenesí. Es seguro que por una historia nueva daba Lope de Vega cualquiera cosa: lo que tuviera en el arca, sus versos, su jardín y, desde luego, su sotana. Por uno de esos azares terribles, que los historiadores o no ven o dejan de subrayar, como si el azar no fuera uno de los mayores ingredientes en la historia humana, aquel genio de inventar cuentos padecía una trágica atrofia del don de narrar. Pero dejemos el grave tema y hagámonos cargo de lo que significó para Lope de Vega que un buen día se le entrase por las puertas aquel capitanazo, saco viviente de aventuras sin número, de cuentos sin cuento. No escatimamos el homenaje a su generosidad; pero todo el que conozca a Lope de Vega no dudará un punto de que aquellos ocho meses quien «la gozó» de verdad fue él. ¡Qué estupenda, amigos lectores, la escena cotidiana del yantar en la «casilla» de la calle de Francos, bajo los retratos de Liñán, donde seguían haciendo ojitos las antiguas amadas del poeta! Lope de Vega, viejo ya, con su menuda cabeza inscrita en un hueso de aceituna, alto, flaco, erguido, con el traje talar, negra y prócer vertical. Una vez la olla sobre lo blanco, fronteros en los sillones, tira de la lengua al bronco soldado, ya un poco triste y declinante, entreverada de hebras canas la indócil pelambre, que no se hace de rogar para irle contando mil lances de amor y fortuna, en un crudo vocabulario de tasca, timba y lupanar. Oyendo este mar de historias, al eclesiástico se le encrespa dentro el poeta, se le encandilan los ojos, se le enciende el meollo, ya de suyo pronto a la incandescencia, porque él ha sido también, a su modo, primor de aventuras y remero infatigable en la galera del amor.

Todo hace sospechar que fue Lope de Vega quien movió a Alonso de Contreras para que escribiese sus memorias. Por lo menos no creyó que le había pagado los cuentos bastante y dedicó al capitán una de sus comedias: *El Rey sin Reino*, muy propio don para aquel presunto Rey de los Moriscos.

Publicado con la firma «Los Editores». Marzo 1943.

ÍNDICE DEL TOMO SEXTO

ÍNDICE DEL TOMO SEXTO

HISTORIA COMO SISTEMA Y DEL IMPERIO ROMANO
(1941)

Págs.

TEORIA DE ANDALUCIA Y OTROS ENSAYOS (1942)

BRINDIS (1917-1939)

PRÓLOGOS (1914-1943)

Págs.